
حنا الفاخوري
خليل الجر
تاريخ
الفلسفة العربية
الجزء الأول
مقدمات عامة - الفلسفة الإسلامية
دار الجيل
بيروت

تاريخ الفلسفة العربية

Fakhuri Tarikh al-falsafah al-Arabiyah,
ta lif Hanna al-Fakhuri [wa-] Khalil al-Jurr,

تأليف

حنا الفاخوري

خليل الجر

الجزء الأول

مقدمات عامة ـ الفلسفة الإسلامية

دار الجيل

بيروت

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الثالثة
١٩٩٣

توطئة

إختلفَ العُلَماءُ اختلافاً شديداً في شأنِ الفَلْسَفة العربيّة، فمنهم من أنكر وجود فلسفةٍ عربيّة، بحجّةِ أنّ العرب لم يقيموا بناءً فلسفيّاً خاصّاً، ولم يهتمّوا إلاّ للتّعليق على كتب الفلاسفة، ولم يصرفوا جهودهم إلاّ الى التوفيق بين الآراء وبين الفلسفة والدين الإسلاميّ، ثمّ بحجّة أنّ أكثر من اهتمّ للفلسفةِ كان أَجْنبيّاً، بعيداً عن الصّبْغة العربيّة، بعيداً عن الأصالة العربيّة، ولم يكن له من العروبة إلاّ اللغة التي استعملها أداة تَعْبير لا غير. ومن العلماء من نقض هذا الرّأي وقال بفلسفة عربيّة صحيحة، بحجّة أن الفلسفة لا تقوم إلاّ على تراث الأقدمين، فهي بناء رفعت مداميكه الأجيال جيلًا بعد جيل، وقد استفاد العربُ من فلاسفة الإغريق كما استفاد غيرُهم، واستفادوا من حكمة الهند والصين كما استفاد اليونانُ من قَبْلهم، ورفعوا بناء التوفيق بين آراء الفلاسفة الأقدمين وبين الفلسفة والدين على أساوب مُبْتَكَر، وأتوا بالنظريّات العميقة في قضايا فلسفيّة مختلفة، وكان لهم الأثر الفعّال في فلسفة العصر الوسيط؛ وهكذا كانوا حلقةً حقيقيّة وضروريّة في سلسلة التيّارات الفلسفيّة العالميّة.

وقد أردنا في كتابنا هذا، الذي قتلنا موضوعاته بحثاً وتنقيباً، أن نوضح هذه القضيّة بطريقة جليّة لا تقبل الشكّ، وأن نتتبّع الفلسفة العربيّة في مصادرها البعيدة والقريبة، وفي نشأتها وتطوّرها، مُبيّنين تيّاراتها المختلفة في عواملها ومذاهبها، متوقّفين عند كلّ حركة مهمّة، جامعين بين الإسهاب والإيجاز، متوخّين الوضوح، ولا هدف لنا إلاّ بلوغ الحقيقة التاريخيَّة المجرّدة.

وانّنا نزفّ هذا الكتاب الى أبناء البلاد العربيّة، ولنا الأمل الوطيد بأنّه سيكون لرجل الثقافة رفيقاً أميناً، وللأستاذ الكريم خير معوان، وللتّلميذ العزيز دليلًا مخلصاً في مهامه الفلسفة. وليس لنا على كل حال إلاّ الخدمة نؤدّيها في إخلاص وصدق. والله وكيلُنا في هذا العَمل، وهو مصدر النُّور، وعلّةُ كلّ علّة، وهو الحقيقة القصوى التي نحن منها وإليها.

المؤلفان

البَابُ الأوّل

مُقَدِّمات عامّة

الفصل الأوّل

الفلسفة والمذاهب الفلسفية

١ ـ حقيقة الفلسفة :

الفلسفة وليدة نظرة العقل البشريّ إلى الوجود في أصله وجوهره ومصيره، وتطلّعه إلى إدراك المبادىء الأولى فيه . والعَقْل قبس من نور الله يُرسله الإنسان في مجاهل الوجود وشعابه، فيتتبّع الموجودات ويحاول أن يُدرك ماهيّاتها وشكلها، مرتقياً من علّة إلى علّة، مقلّباً كتاب الكون صفحةً بعد صفحة حتّى يصل إلى الغايةِ القُصوى التي هي العلّة الأولى والتي كان كلُّ شيء بها ومن أجلها ؛ ثمّ يرتدُّ على أعقابه محلّلاً العناصر والطبائع، كاشفاً عن حقيقة الجواهر والأعراض، مقسّماً ومرتّباً حتّى يكوّن له صورة واضحة عن الكون ويفسّر كيفيّة انسجام الأشياء في ذاته وفي ما حوله بما هو خارج عن ذاته . وكثيراً ما يضلُّ الطريق ـ وكم من مضلاّتٍ في طريقه ! ـ فيتخبّط في ظلمات شتّى، ويقف أمام بعض القضايا، حائراً في حقيقتها، عاجزاً عن إدراك كنهها، لأنّه محدود لا يستطيع استيعاب جميع الجزئيّات والدقائق ويظلُّ ادراك الكليّات دون متناوله . ومن ثمّ نرى الفلسفة كثيرة الشّعاب، متعدّدة المذاهب، متباينة النظريّات . وليست هذه النظريّات، وهذه المذاهب، حسب تعبير أندره كرسّون، سوى أصداءٍ لميل جامح لا يُكبَت، يتكوّن في الإنسان منذ عهد الطفولة ويرافقه حتى آخر رَمَق من حياته .

٢ ـ نشأتها وتطوّرها :

كانت الفلسفة منذ كان العقل البشريّ، ونشأت الفلسفة منذ فتح الانسان عينَيه على الوجود، ومنذ فاه العقل « بالـلّماذا » الكـُبرى . وبدأت الفلسفة فطريّةً ساذجة تستند الى الحسّ والظّاهر القريب، ثم راحت شيئاً فشيئاً، مع تطوّر

الوعي والوجدان، تحكـّم العقل والمنطق، وتقف من أبنيات المخيّلة الاولى موقف الحذر والنـّقد؛ كانت، عندما كانت إمكانات العقل ضئيلة محدودة، ومُعطيات الملاحظة الدّقيقة والاختبار العلميّ مفقودة، لا تعرف حدّاً لطموحها فتشمل الكون وما فيه في نظرة تفسيريّة موحّدة، وتعتبر أنّ العالم الذي ترفع بنيانه هو صورة طبق الأصل للعالم الخارجيّ؛ وذلك أنّ الصّفة المميّزة للعقل البدائيّ هي الثقة العمياء بما يشيّده والايمان المطلق بما يعتبره حقيقة. إلاّ أنّه عند مواجهة الواقع وعند تراكُم المـُلاحظات يتبيـّن له خطأه فيعود على معلوماته ويعيد النظر فيها؛ وتـُصبح الفلسفة محاولاتٍ تتجدّد أبداً، وهي في كل طور من أطوار تجدّدها ردُّ فعل نظريّ بالنسبة الى محاولاتٍ سابقة، وأسلوب جديد لطرح الأسئلة نفسها، والاجابة عنها على ضوء الاختبارات الجديدة. وتبرز من حين الى حين شخصيّة فيلسوف مُبدع فيطبع المشكلات التي يعالجها بطابعه الخاص ويبذر فيها جرائيم اتـّجاهٍ جديد كثيراً ما يُصبح نقطة انطلاق لمذهب بادي الابتكار.

والانسان يظل في محاولاته هذه قيد ضرورات العمل، مستغرقاً في حياة اليوم الماديّة، وهو مع ذلك لا يُعرض عن طلب المعرفة وعن متابعة البحث العقليّ المجرّد.

وهكذا تصبح الفلسفة نظراً وعملاً. قال اخوان الصفاء: «الفلسفة اوّلها محبّة العلوم، واوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة الانسانيّة، وآخرها القول والعمل بما يوافق العِلـْم».

وهكذا يتجلـّى لنا ان **الفلسفة عِـلم بأصول نتعرّف به الى الوجود ونستخلص من معرفتنا خطـّة نسير عليها نحو الهدَف الأعلى**. أمّا العِلم فهو معرفة الكائن بما هو كائن والوصول الى المبادىء الأولى والغايات الأخيرة، واما الخطـّة فهي السُّلوك الذي يؤدّي بنا الى تحقيق إنسانيّتنا وبلوغ الكمال، واما الهدف الأعلى فهو السّعادة النّاتجة عن هذا الكمال.

٣ – موضوعها :

قال سقراط : « إعرِف نفسك » . وقد حدّد الفلسفة بهذا القول في أقسامها التقليديّة التي لا تزال مُتّبعة حتى اليوم .

فمعرفة النفس تَفرض معرفة طبيعتها ونزعاتها وميولها وجميع أوجه نشاطها ، كما تفرض معرفة علاقاتها بالجسد وبالبيئة المادّية والإنسانيّة التي يعيش فيها الانسان ، وهذا هو موضوع **علم النفس** ، في مفهومَيه القديم والحديث .

ومعرفة النفس تفرض ايضاً معرفة قواها العقليّة وهي القوى التي تميّز الانسان عن الحيوان ؛ فالإنسان بفضل عقله وذكائه يبدي أحكاماً ويربط بعضها ببعضها الآخر وفاقاً لقوانين معيّنة، تقوده الى معرفة الصواب والتفريق بينه وبين الباطل ؛ كما انّها تفرض معرفة الحدود التي يستطيع العقل ان يتعدّاها ، فترشد الانسان الى مدى معرفته ؛ والقوانين الفكريّة التي يسنّها الانسان هي موضوع **المنطق** .

وعلم النفس والمنطق يُعنيان بعمليّات الفكر . أمّا علم النفس فَيُعنى بهذه العمليّات في ذاتها دون البحث في طبيعة علاقاتها بموضوعاتها ، ويظلُّ علماً نظريّاً يبدي « **أحكامه بالواقع** » ، وأمّا المنطق فلا ينظر الى عمليّات الفكر إلاّ من حيث علاقتُها بغايتها التي هي الحقيقة ، ويبحث عن شروط الحكم الحق والجدال المقبول، فيبدي « **أحكاماً بالقيَم** » ويحدّد القواعد التي يسير عليها العقل ، فيصبح علماً « **تعليمياً** » فيما يظلُّ علم النفس « **وصفياً** » .

ومعرفة النّفْس تؤَدِّي الى معرفة طبيعتها ووظيفتها في سياسة الجسد ، وتقود الانسان الى تحديد بعض القواعد التي تجعل السُّلوك الانسانيّ مطابقاً لطبيعة الانسان ، وتمكّنُه ، اذا ما راعاها ، من عمل الخير وتجنُّب الشرّ، وهذا هو موضوع علم **الأخلاق** .

ولا بدّ للانسان، اذا وصل الى هذا القدر من المعرفة، بل لا بدّ له، قبل ان يصلَ الى هذا القدر، من أن يقف متسائلًا أمام حقيقة هذه النفس وطبيعة جوهرها ومبدإِها ومصيرها، أهي مادّيّة كالجسد تفنى بفنائه أم هي من عنصر آخر لا يعروهُ

فناء ؟ من أين جاءت والى اين تمضي ؟ ما طبيعة هذا الكون الذي نعيش فيه؛ أقديم هو أم مُحدث؛ أأوجده من العدم كائن فائق القدرة، يعتني به ويسوسه، أم هو موجودٌ لذاته يحمل في طبيعة كونه قوانين سيره وشروط مصيره ؟ أسئلة لا مناص منها وليس في الاختبار الحسيّ من امكانات للاجابة عليها وهي من ثمّ مادّة علم آخر هو علم **ما وراء الطبيعة** .

٤ – الفلسفة وسائر العلوم :

من خصائص العقول البدائيّة الثقة العمياء بنتاج نشاطها، وهي تعدُ حقيقةً ما تراه حقيقة، ولا تضع حدّاً لامكاناتها فتتّخذ الكون وما قبله وما بعده ميداناً لها، وتجهّز الحملة لاقتحامه وهتك أسراره واستخراج مكنوناته . والفلسفة عند ظهورها، أيّ عند تفتُّح العقل الانسانيّ على انوار المعرفة، محاولة لفهم الكون بأسره . وقد شملت، منذ ان ظهرت، جميع العلوم وجميع المعارف، وتطلّعت بعين الواثق بالظفر الى جميع الموضوعات التي يستطيع الانسان أن يلجها، والى تلك التي لا يستطيع ولوجها لبعدها عن متناول أدوات معرفته.

إلا أنّ اصطدام العقل بالخطأ، جعله يعود، شيئاً فشيئاً، الى خطّة حكيمة، ويقسّم الصُّعوبات لتذليلها واحدة بعد الأخرى؛ وهكذا تعدّدت العلوم، وتفرّعت، وحُدّدت موضوعاتها؛ فادّى بها ذلك إلى انفصالها، واحداً تلو الآخر، عن جذع الفلسفة، فكوّنت أنظمة مختلفة مستقلة، لكل نظام منها موضوعه وأساليبه. فكانت الرياضيّات، وكان علم الفلك، وكان علم الطبيعة وعلم الأحياء، وكانت العلوم الانسانية المختلفة .

وهنا نستطيع ان نتساءل : هـــل تلاشت الفلسفة بعد أن انحلّت إلى مختلف العلوم، وتقاسمت هذه العلوم اسلابها فلم تـُبقِ لها إلا اثراً بعد عين ؟ وهل نستطيع اليوم، بعد أن أدركنا مدى خيبة أملنا برفع حجاب الحقيقة المطلقة وإزالة ستار طبيعة الأشياء وعجزنا عن تعدّي الظاهرات الى الجواهر القائمة وراء هذه الظاهرات،

هل نستطيع أن نُحِلّ محلّ الفلسفة نظاماً شاملاً للمعارف الانسانيّة وضيعاً في مطامعه، لكنّه مطمئن الى النتائج الضئيلة التي يمكنه ان يتوصّل الى بلوغها ؟

ان العلوم الوضعيّة، مهما بلغت من التقدُّم، لا تشفي غليل العقل البشري المتعطّش الى المعرفة، لأنّها لا تمكّنه من فهم العالم وإدراك المطلق، ولأنّها لا تستطيع ان تعيّن هدفاً لنشاطه وغاية لسلوكه. فلا يزال ثمّ مجال للتفكير الفلسفيّ، فيقيس العقل مدى معرفته، ويحاول أن يحدّد، ضمن نطاق هذه المعرفة، ما ينبثق عنه، وما يأتيه من الخارج، ويتعدّى «الظاهرة» الى «القيمة».

وهكذا يبدو أنّ للفلسفة، وإن بلغت العلومُ الذّروة، غايتين أساسيتين لا يستطيع العلم تحقيقهما : **غاية نظريّة، تهدف الى معرفة ما في الكون وتفسيره، وغاية عمليّة تهدف الى معرفة الخير وتحديد السلوك الإنسانيّ وِفاقاً لمقتضياته.**

فاذا ما نظرنا الى الفلسفة من هذه الناحية نرى ان هدفها لا يختلف شديد الاختلاف عن هدف الدين. غير أنّ الدين يعترف بالوحي ويرتكز على الايمان؛ امّا الفلسفة، فانّها تسعى الى غرضها ولا دليل لها سوى العقل. فطريق الفلسفة طريق عقليّة صرف، لا تقبل حقيقة الّا اذا اقتنع بها العقل.

والصِّفة المميّزة للعلم هي أنّه يسير وِفاقاً لمقتضيات العقل. فكيف نستطيع، والحالة هذه، أن نميّز بين العلم والفلسفة ؟

إنّ للمعرفة العلميّة فضلاً على المعرفة الفلسفيّة لأن الفلسفة تقودنا الى نتائج ذات **طابع فرضيّ** امّا نتائج العلم فانّها تبدو لنا **يقينيّة** تحمل جميع العقول الواعية على التسليم بها.

بيد أنّ العلوم، على الرغم من توحيدها لمعطيات الحَدْس الحسّي، لا تزال متعدّدة، يبحث كل منها في حقل خاص، فلا تلبّي ما في العقل من حاجة ملحّة الى الوحدة.

والمعرفة العلميّة، وإن كانت وليدة العقل، لا ترضي العقل تماماً، لأنّ الانسان يتوق الى فهم العالم والى معرفة الواقع وتقصّي مبدإ الكون وعلّته وغايته، ولأن الانسان يريد أن يعلم ما هو مصيره، وماذا عليه أن يعمل ليؤمّن هذا المصير . فهذا الجهد الى المعرفة والى الفهم الكامل لا يبلغ هدفه ضمن إطار العلم، وهو من ثمّ يظلُّ حافزاً قويّاً لا يُدفَع الى النظر الفلسفي .

لا يتوصّل العلم الى فهم الوجود فهماً تامّاً، لأن القوانين العلميّة غير تفسيريّة، وإن عبّرت عن علاقات ثابتة . ولا يبلغ العلم إلا الى الظاهرات، أي إلى ما هو نسبيّ ؛ وعقلنا الذي يُريد أن يفهم العلل والأسباب والغايات، يحاول دوماً ان يتغلغل الى كنه الأشياء وجواهرها .

وأخيراً لا يستطيع العلم ان يجد حلاًّ كاملًا لمشكلة السُّلوك لأنّ العلم يُعلمنا بما هو كائن لا بما ينبغي أن يكون . والأحكام التي يبديها هي أحكام بالواقع . وقد بيّن هنري بوانكاره أنّ جميع حِيَل العقل والمنطق تظلُّ عاجزة عن استخلاص « القيمة » من « الواقع » واستنباط ما يجب أن يكون بالاستناد الى ما هو كائن فعلًا. وهكذا يترك العلم مشكلة الأخلاق بدون حلّ .

هذا ما جعل الفلسفة تتعدّى العلم الوضعي لتُقيم علماً لما وراء الطبيعة وعلماً للأخلاق .

فعلم ما وراء الطبيعة يحاول معرفة حقيقة الأشياء وتفسير العالم تفسيراً كاملًا واكتشاف مبدإه الأوّل .

وعلم الأخلاق يقابل نِظام « الواقِع » بنِظام ما يعتبره « الحق » الذي قد يخالف هذا الواقع، ويتوصّل الى تحديد « القِيَم » وترتيبها .

بعد هذه الملاحظات المعجّلة، نرى أنّ للمذاهب الفلسفيّة المختلفة التي نشأت عبر التاريخ ورافقت تمكُّن العقل البشري من ذاته قيمة تتعدّى قيمة البحث التاريخي . فكل مذهب منها محاولة لوضع حجر جديد في بنيان المعرفة الانسانيّة وخطوة نحو الهدف المنشود . وكل مشكلة أثارها الفلاسفة، ومنهم فلاسفة الاسلام، وسعوا الى معالجتها وإيجاد حلّ لها، هي مشكلة في صميم المعضلة الانسانيّة الكبرى،

لا يستطيع الانسان أيّاً كان أن يظل غريباً عنها، لا مبالياً بها، الا اذا تنكّر لانسانيته، وعاش على هامش مأساة الوجود التي يشكّل الانسان أحد عناصره، بل العنصر الأساسي الذي ما كان الوجود إلا لايجاده وتحقيقه .

مصادر الدراسة

1. **Alquié (F).** *Leçons de Philosophie.* 2V. Rieder, Paris, 1938.
2. **Cresson (A).** *Les Systèmes Philosophiques.* Colin, Paris.
3. **Ducassé (P).** *Les grandes Philosophies.* PUF. Paris, 1950.
4. **Hoffmans (J).** *La Philosophie et les Philosophes.* van Œst, Bruxelles, 1920.
5. **Lalande (A).** *Lectures sur la Philosophie des Sciences.* Hachette, Paris, 1948.
6. **Masson-Oursel (P).** *La Philosophie comparée.* Alcan, Paris, 1931.
7. **Meyerson (E).** *Du cheminement de la Pensée.* Alcan, Paris, 1931.
8. **Poincaré (H).** *La Science et l'Hypothèse.* Alcan, Paris.

الفصل الثاني

الفلسفة القديمة في الشرق

● ماذا نفهم بفلسفة الشرق :

في هذا التعبير « الفلسفة القديمة في الشرق » **مفهومان غامضان** لا بدّ من إيضاحهما .

المفهوم الاول :

لا وجود للفلسفة كما حدّدناها في الفصل الاول من هذا الكتاب الاّ في التقليد اليوناني ، وفي حضارتنا ، بقدر ما تستمدّ أهمّ مقوّماتها من هذا التقليد . ولا وجود للكلمة ولا لما تدلّ عليه في الهند والصين ومصر وغيرها من الحضارات الشرقيّة القديمة . لهذا يفضّل مؤرّخ الشرق كلمة أخرى لها معنى اعمّ من الأوّل يعبّر بها عن موضوع بحثه ، وقد تكون هذه الكلمة : **«الفكر الشرقيّ»**، او **« الحياة الروحيّة الشرقيّة »** . وذلك أن مؤرّخ الفلسفة يعثر ، في الحضارات الشرقية على مفاهيم لا وجود لها في الغرب، كما يعثر في الغرب على غيرها لم تخطر لأهل الشرق ببال . فالاهميّة الكبرى التي يعلّقها الغرب على العقل في تحديد المشكلات وحلّها، اعني بذلك «عبادة العقل» كما يسمّيها اميل برِهيه امرٌ يجهله الشرق، ويبرهن برهيه عن ذلك بوجود مشكلة تختصّ بالغرب، هي مشكلة العلاقة بين الوحي والعقل ، التي أخذت في الغرب شكلًا واضحاً بعدما أصبحت النصرانيّة ثم الاسلام ، دينين يتنازعان اهل الغرب ، وهي مشكلة لم تعرفها الشعوب الشرقيّة ، ولم تنشأ في الغرب إلا لان النصرانيّة والاسلام ، واليهوديّة قبلهما، وهي ديانات تستند الى الوحي ، اصطدمت بفلسفة مستقلّة عن الدين ؛ فقد نشأت وأتمّت تكوينها في بلاد يونانيّة لها مستلزماتها الخاصة .

امّا في الهند مثلًا فلا نرى في الفكر **اداة معرفة** بل **اداة عمل** ولا قيمة للفكر عند قدامى الهنود، كما بيّن ذلك ماسّون اورسل في كتابه « الفلسفة في الشرق »

إلا بمدى فعّاليّته، فالهندي ينظر الى العقل من خلال جميع وظائفه الحياتيّة ولا يقتصر على الفكريّة منها، « فاليوغا » وهي أبرز ما يتميّز به الفكر الهندي « تعلّم بالاختبار كيف يمكن تقوية قدرة الروح على الجسد . وفي الصين نرى كتاباً يبحث في العِرافة يتحوّل الى نظريّة في الوجود . . . وليس علم الماورائيات عند كونفوشيوس منفصلاً عن الأخلاق والسّياسة » .

هذه الملاحظات تُظهر لنا البون الشاسع بين الشرق والغرب؛ والفكر الغربيّ ليس فكراً عقليّاً بحتاً، فقد تغلغلت فيه عناصر روحيّة وصوفيّة نجدها في الوثنيّة المحتضرة، كما نجدها في اليهوديّة والمسيحيّة والإسلام . فاذا ما نظرنا الى افلاطون وافلوطين والقدّيس أوغسطينوس والغزالي مثلاً وجدنا عندهم محاولات تهدف الى تغيير طبع الإنسان باتّصاله بالحقيقة المطلقة . وان الجُرأة التي نلمسها في الصوفيّة الغربيّة، وان اختلفت في مظاهرها عمّا نجده في الشرق، فانها، هنا وهناك، تعبّر عن روح واحدة وتسعى الى هدف واحد . وفي الفكر الهندي مظهر آخر يبدو لنا بعيداً عن العقليّة الغربيّة، وهو يتجلّى في انكار العالم والحياة؛ ونعني بذلك أنّ الفكر الهنديّ عند نظره الى العالم والى الحياة يعتبرهما خاليَين من كل معنى، حافلَين بالالم . فنظرة الهنديّ الى العالم نظرة متشائمة، تخنق في الإنسان كلّ ميلٍ الى العالم الخارجيّ؛ وهكذا كانت الحياة في نظر الفكر الهندي مهزلة من المهازل، وما الإنسان إلا بطل من ابطالها، يقوم بتمثيل دوره الى النهاية مرغماً، حتى يتوصّل أخيراً الى الانعتاق من المادّة والاندماج في النفس الكونيّة .

أما الفكر الغربيّ فانّه يرتكز على تقدير الحياة والتعلّق بها، والنّظر اليها نظرة متفائلة ، وهذه النظرة تعبّر عن ارادة للحياة غريزيّة متأصلة في اعماق كل كائن حي . وهي تفرض على الانسان واجبات تجاه القريب والمجتمع والوطن والبشرية كلها جمعاء ، وهذه الواجبات لا وجود لها في الفكر الهندي الاصيل .

غير أننا نلحظ في الفكر الهندي بعض الميل الى الحياة والعالم، كما نلقى في الفكر الغربي بعض مظاهر الزهد وانكار العالم . وخلاصة القول في هذا الموضوع أنّ في الفكر الهنديّ كما في الفكر الغربي مزيجاً من إثباتٍ للحياة والعالم وانكارٍ

لها، الا أنّ الموقف الانكاري يطغى في الهند، على حدّ قول البرت شفَيتز ر، فيما يطغى الموقف الإثباتي في الغرب .

وكل من حاول المقارنة بين الفكر الشرقيّ والفكر الغربيّ وجد ان الاول يتصف **بالأحدية والتصوف**، فيما يبدو الثاني **ثُنائياً عقلياً** .

ومفاد الكلام أنّ الفكر الشرقيّ، كما قلنا سابقاً، يعتبر الوجود واحداً، وما الانسان عنده سوى مظهر من مظاهر الكون الفسيح وقبس من النفس الكونيّة الكليّة: منها نشأ، واليها يؤول؛ والله والكون، أي الروح والمادّة، ليسا عنصرَين مختلفين متغايرين، بل هما عنصرٌ واحدٌ روحاني . وهكذا تُصبح المادّة في هذا المذهب أحد معطيات الاختبار الحسيّ، لا حقيقة لها ولا وجود مستقلّا في ذاتها، وهكذا تُصبح مُجرّد ظاهرة، او كيفيّة من كيفيّات الحقيقة الواحدة، وتصبح الطريق الوحيدة الى المعرفة حَدْساً باطنيّاً وفيضاً من الروح الكليّة .

اما الفكر الغربي، فقد اتّجه منذ القديم اتجاهاً ثنائيّاً، واعتبر أنّ الرُّوح جوهر والمادة جوهر آخر، ومن ثمّ فالخالق شخص خارج عن الكون، والكون شيء مغاير لمبدعه؛ والمادّة شيء والروح شيء آخر، والانسان مركّب من عنصرين أي من جوهرين مختلفين، احدهما النفس وهي روح بسيطة مجرّدة، وثانيهما الجسد وهو جسم مادّي ما وُجد الا لتحلّ فيه النفس وتحرّكه وتدبّره .

امّا المعرفة فبواسطة العقل، وهو قوّة قادرة على فهم العالم واكتشاف القوانين التي تُسيّره، كما انها قادرة على تعدّي الظاهرات ومعرفة حقيقة الجواهر القائمة وراءها .

المفهوم الثاني

اما المفهوم الثاني الغامض فهو **مفهوم الشرق** . لقد قارنّا بين شكلين من اشكال الفكر البشري، وسمّينا أحدهما الفكر الشرقي كما اطلقنا على الثاني اسم الفكر الغربي . وقد بيّن المستشرق الشهير ماسون اورسيل أنّ الفكر في الغرب لم يكن في مرحلة واحدة من مراحل تاريخه منعزلاً عن سائر

العالم. وبعد أن انتقد مفهوم «الغرب» قال : إنّ ثمّ حقيقة واحدة هي «أوراسيا» تشكّل اوروبا طرفها الغربيّ فيما تكوّن آسيا طرفها الشرقيّ . فيصبح ما نسمّيه بالحضارة الغربيّة مجموعة ما تكوّنَ من عناصر هذه الحضارة حول شواطىء البحر الابيض المتوسط .

وفي هذه البقعة من الارض وفي ما جاورها عاشت وتفاعلت ، منذ اقدم العصور، شعوب تنطق بلغات مختلفة ، ساميّة وهندو-اوروبيّة وببعض اللهجات الافريقيّة التي لا تمتّ الى الساميّة بصلة . فالفكر المتوسّطي يصبح نتيجة للتّفاعل بين الهندو-أوروبيّة والسّاميّة، ذلك التفاعل الذي اثّرت فيه عوامل لغويّة ما تزال غامضة حتى اليوم .

ويضيف ماسون اورسيل قائلًا: «ينجم عن ذلك أنّ الامبراطوريات الساميّة التي نشأت ما بين النهرين ، والقبائل الرحّل من العرب والفلسطينيين ، من جهة ، والمملكة المصريّة من جهة أخرى ، قد أسهمت في تكوين الحضارة الاوروبيّة . فجميع طرق آسيا الامامية تؤدّي الى البحر المتوسط كما تؤدي اليه طريق النيل الكبرى » .

لقد أظهر علماء اللغات وعلماء الاديان ما بين الشُّعوب القديمة الهنديّة والسّاميّة والاوروبيّة من العلاقات المتينة والتقارب ممّا يمكّن من ارجاعها الى أصل واحد، على الرغم من الخلافات الموجودة بينها، والناتجة عن اختلاف الاحوال التي رافقت تطوّرها . ولو أردنا ان نُظهر هذا التقارب لضاق بنا المجال ، وخرجنا عن الهدف الذي رمينا اليه وحصرناه في تأريخ الفلسفة . لذا نكتفي ببعض أوجه الشبه التي تتعلّق بالفلسفة. فالمذهب الذرّي الذي برز الى الوجود عند موسكوس الصيدوني ونشأ في اليونان مع هيرقليطس وديموقريطس جنباً الى جنب مع المدرسة الايونيّة، يذكّرنا بالمذهب الذرّي الذي نجده في أساس المذاهب الهندية الفلسفيّة والدينيّة، والذي سيلجأ اليه متكلمو الاسلام لاظهار قدرة الله غير المتناهية . وكم في فلسفة هيرقليطس المتشائمة وفي الاعتقاد الفيثاغوري بالتناسخ من أوجه شبه مع الفكر الهندي ، وعلاقة بالمذاهب التي ستنشأ فيما بعد في بعض الفرق الاسلاميّة

المتطرّفة . وفلسفة العدد تجمع بين فيثاغورس وافلاطون والبوذيّة واخوان الصفاء . أما اذا نظرنا الى فكرة المعرفة كاداة للتحرّر والخلاص ، فاننا نرى لها اتباعاً في الشرق، وعند الرواقيين والابيقوريّين، كما نرى لها اتباعاً عند القرامطة والاسماعيليّة. ولم يخطىء ماسون اورسيل عندما أكّد ان الفلسفة اليونانية تظهر لنا بمظهر جديد اذا ما درسناها في البيئة الاوراسيّة ، وان معرفة الحضارات الاناضولية والسورية والمصرية والاشورية والبابلية والفارسية تلقي اضواءً قويّة على المذاهب الفلسفيّة التي لا يمكن اعتبارها مذاهب قائمة بذاتها ، مستقلة عن كل عنصر غريب .

١ _ الفكر المصري

لا ريب في انّ تاريخ الحضارة الانسانية يرتقي في مصر الى عهد لم تسبقه اليه ايّة امّة أخرى من أمم العالم القديم . ففي الالف الخامس قبل الميلاد وجد المصريون أساساً للتوقيت ولمساحة الأراضي، وكان النظام الاجتماعي سائداً في مدنهم وقراهم. وفي الالف الثاني كانت طيبة عاصمة العالم تنشر في آسيا اضواء الحضارة المصريّة . وبعدما فقدت مصر سيطرتها،واصبحت تحت حكم الاشوريين ثم الفرس ثم اليونانيّين ثم الرّومان فالعرب، تفاعلَت في ثُغورها الحَضارات المختلفة وانصبّت فيها نتاجات افريقيا واوروبا وآسيا، واندمجت في تراثها الاصيل، فافضى كل ذلك الى تكوين مدرسة الاسكندرية الشهيرة .

وكانت مصر في نظر مفكري اليونان الاوَل بلد علم ومعارف يؤمّونها قصد الاطلاع والاستفادة،ولا شَكّ في أنّهم أخذوا عنها الشيء الكثير. **فالهندسة** اوّل ما وجدت في مصر ، اوجدتها ضرورة اعادة تخطيط الاراضي بعد كل فيضان للنيل ووضع تصميم الهياكل والاهرام. ولئن كانت الهندسة عند المصريين عمليّة اختباريّة، فهذا لا يعني انّها لم تتوصل الى معرفة قياسات السطوح والاحجام، والمضيّ في الحساب الى حدّ بعيد .

وعن المصريين أخذ العالم **تقسيم السنة** الى ٣٦٥ يوماً وربع اليوم والى ١٢ شهراً، والشهر الى اربعة اسابيع، والاسبوع الى سبعة ايّام، واليوم الى اربع وعشرين ساعة منها اثنتا عشرة للنهار ومثلها للّيل . وقد عرف المصريون **كرويّة الشمس والقمر**، وان النجوم من عنصر ناري، وفسّروا الخسوف والكسوف . امّا في حقل الطبيعيّات فقد قالوا ان العالم مؤلَّفٌ من **أربعة عناصر** اساسها الماء. وقد أخذ اليونان عن المصريين هذه المعلومات كلها كما أخذوا غيرها، وجعلوا منها نقط انطلاق تفكيرهم العلمي والفلسفي .

اما في حقل المعرفة النظريّة، فقد سار المصريُّون شوطاً بعيداً بداعي تفكيرهم الديني . والديانة المصرية أبعد الديانات القديمة أثراً في تطوّر الفكر البشري . فالمصريون اوّل من **نظّم الآلهة** وحدّد العلاقات بينهم وبين البشر . وهم اوّل من آمن **بالحياة الأخرى** وأوّل من أثبت قضيّة **الثواب والعقاب** بعد الموت . وهم أوّل من جعل الثواب والعقاب في الآخرة رهن السلوك والطّهارة الخلقيّة لا نتيجة للتمسّك بطقوس شكليّة، وقد سبقوا في ذلك انبياء اليهود .

ولعل ابرز ما في الديانة المصريّة اعتقادها **بخلود النفس** ، واعتبارها هذه النفس مغايرة للجسد ؛ وهكذا وضع المصريون الاسس **للعقيدة الثُّنائيّة** التي ترجع ما في الكون الى جوهرين احدهما روحاني والثاني مادّي .

ولعلّ المصريّين هم أوّل من اقام **للكلمة** وزناً وجعل منها عنصراً خلاّقاً ، ولعلّ كهنتهم أوّل من أوجد **أُصول الجدَل** حتى إن جدليّي اليونان كانوا يؤمّون هيا كلهم ويتتلمذون لهم .

ان الابحاث العلميّة لم تتوصّل بعد الى معرفة مدى تأثير الحضارة المصرية والفكر المصري في تطوّر الفكر الإنساني ، ولكن القليل الذي توصّل اليه العلماء يدلُّ ، ولا شكّ، على أن الديانة والفلسفة اليونانيتين، بشكليهما الكلاسيكي والاسكندري ، والفكر الحديث بجملته ، أن كل ذلك مدين بالكثير من مقوّماته لمصر . وإن افريقيا السوداء، بما فيها من عادات واعتقادات كنّا لسنوات

خلت نعتبرها بدائية همجيّة، ما تزال تحمل اثاراً وصلتها من مصر عن طريق ليبيا والحبشة وبلاد النوبة. ولهذا يحقّ لنا القول بأنّ مصر الفراعنة **معلّمة الإنسانية**.

٢ ـ سومر وبابل وأشور

مهما كان لمصر من أثر في تكوين الحضارة القديمة، فانّها تظل على تخوم تلك الحضارة. اما البؤرة المركزية التي شع نورها الى الغرب فاضاء العالمين اليوناني والروماني، والى الشرق فبلغت اضواؤه الشرق الاقصى، فانها تنحصر في البقعة التي يعتبرها المؤرخون **مهد الانسانيّة**، ويطلقون عليها اسم **ما بين النهرين**.

ترقى هذه الحضارة الى العصر الحجري. ويعتبر العلماء اليوم، بعدما عثروا عليه من آثار، أن الحضارة السومريّة هي ركن أهم الحضارات الاسيوية، وان الحضارة التي نشأت على ضفّتي الهندوس قبل حلول الهندّيين هناك ما هي الا مزيج من السومريّة والدرافينيّة.

والحضارة السُومريّة **وليدة المـاء والتراب**. فقد أمّن هذان العنصران للقبائل المنحدرة من هضاب التركستان والتي استقرّت ما بين دجلة والفرات ما تحتاج اليه من تربة صالحة للزّراعة، وطين للبناء وصنع الاواني الخزفيّة وآجرّ للنقش والكتابة. أفنعجب بعد ذلك أن نرى السُّومريين يجعلون الانسان مجبولاً من ماء وطين. وإنّ هذه الفكرة ما تزال سائدة بين الناس حتى اليوم؟

كانت هذه البقعة من الارض، منذ اقدم العصور، ملتقى شعوب مختلفة. فما إن استقرّ بهـا السومريُّون وبدأوا فيها بناء حضارة زاهرة حتى اجتاحتهم جماعات الامورّيين الساميّة الاصل، والتي خرجت من الجزيرة العربيّة واستقرت، بعد تنقلات عديدة، ما بين النهرين حيث سيطرت على سومر والبلدان المجاورة لها، وكان **حمورابي العظيم** (٢١٢٣ – ٢٠٨١) مؤسّس اوّل سلالة في بابل.

وقد أصبحت بابل البوتقة التي انصهرت وتمازجت فيها الحضارات السُّومريّة

والسّاميّـة . وكان للساميين الفضل في إحلال لغتهم محلّ اللغة السومريّة ، وهي اكثر منها طواعية ومرونة ، فمكّنت الفكر من الانطلاق ، كما ان مردوك ، الاله السامي ، بسيطرته على سائر الآلهة ، احتلّ محل الاله الواحد وحمل الفكر البشري الى **فكرة التوحيد** التي هي فكرة ساميّة . ولا ننسَ الشرائع التي جاء بها حمورابي ، والتي ما تزال حتى اليوم اساساً يرتكز عليه الوجدان البشري .

وعندما أصبحت السُّلطة في أيدي الاشوريين ، لم يأتِ هؤلاء بشيء جديد في حقل الفكر ، لكن علاقاتهم القويّة بالسُّوريين والمصريين واليونان ، مكّنتهم من حمل الحضارة البابلية الى هذه الشعوب ونشرها فيما بينها .

لقد حدّد ماسون اورسيل أثر بلادِ ما بين النهرين في الفكر العالميّ وأرجعه الى ما يلي :

١ ـ **نظرية الزمان** : المبنيّة على النّظام الكونيّ ، وكثير من المعارف الناجمة عن رصد النجوم ومراقبة حركة الافلاك ؛ **وعبادة الشّمس** التي أصبحت أساساً للدّيانات الفلسفيّة الشّمْسيّة المنتشرة في سورية ونجد بامر ، والمتغلغلة في الفكر اليونانيّ من جهة ، ومن جهة أخرى في الفكر الهنديّ عن طريقّ إيران .

٢ ـ **الاعتقاد بالقدر المسيطر على نظام الكون وعلى المصير الانساني**: وهذا القدر هو ناموس إلهي يسيّر كل كائن ويعيّن اتجاه تطوّره؛ وقد أخذ اليونان هذه الفكرة وجعلوا منها «الكلمة المولّدة»، كما اخذها الهنود فأصبحت عندهم «المرسوم الالهي». واذا ما عدنا الى « الامر الالهي» عند الاسماعيليّة نرى ان مفهومه ينحدر مباشرةً من هذه الفكرة ولا يختلف عنها إلّا بما ادخل فيها الاسلام من صبغةدينيّة.

لا بدّ لمؤرّخ تَطوُّر الفكر الإنساني أن يُعنى بالعِلاقاتِ الظّاهرة والخفيّة التي تربط المظاهر المختلفة لهذا الفكر عند شعوب ذات حضارات تبدو لاوّل وهلة بعيدة كلّ البعد بعضها عن بعضها الآخر ، وما هي في الحقيقة، سوى اتجاهات مختلفة لمفاهيم اساسيّة تطوّرت في البيئات المختلفة واتخذت اشكالاً خاصّة وفاقاً للظروف المعيّنة التي رافقت تطوّرها، وللعناصر الجديدة التي دَخلت عليها هنا وهناك .

وتاريخ الفكر لا يختلف، في قوانين تطوّره عن تاريخ الافراد وتاريخ الشعوب ؛ فله ، كما لها ، أنسابه واجداده ، واعمامه واخواله ؛ والمهمّ هو اعادة تخطيط شجرة الأنساب بحيث تبدو القرابة وتظهر العلاقة .

لا نستطيع ان نفهم تطوّر الفكر القديم، والمظاهر العديدة في الفكر العربي وفي الفكر الغربي، دون ان نعير **الديانة المجوسيّة** ما تستحقّ من العناية، ونرى كيف ان البذور التي بذرتها فيما بين النهرين وآسيا الصغرى نبتت ونمت وطبعت الفكر العربي بطابعها الخاص .

كان المجوس عرّافين وكانوا سحرة وكانوا منجّمين واطباء . وقد تمثلوا العلم البابليّ ونشروه ونقلوه الى الميترويّة والمانويّة . وقد بيّن المستشرق البحّاثة فرَنتس كومون أن « مجوس الغرب » الذين بنوا تعاليمهم على التنجيم الكلدانيّ الممزوج بالرؤى المزدكيّة يتّفقون مع النظريّة الرواقيّة القائلة بأنّ العالم ينتهي بنارٍ تلتهمه (ἐκπύρωσις) ، وليس هذا بالامر الغريب ، ونحن نعلم أن الرواقيّين أخذوا « **حتميّتهم** » عن نظرية القدر ونظرية الزمان كما قال بهما الكلدانيّون . وقد علّم بيروس البابلي اليونانيين منذ القرن الثالث ق. م. نظريّة « السنوات الكبرى » التي تجدها عند الباطنيّة، كما نجدها عند الهنود . وديوجينوس الذي خلف كريسيبوس في ادارة الرواق، بابليّ من سلوقية .

امّا **المانويّة** التي ازدهرت في القرن الثالث للميلاد، والتي قامت على مزيج من النصرانيّة واليهوديّة والعلوم الكلدانيّة والبابليّة، فقد أسهمت في نشر علوم ما بين النهرين في بلدان الشرق والغرب ، من الصين حتى اسبانيا وشواطىء فرنسا الجنوبيّة .

647

قال ماسّون اورسيل : « لقد تقبّلت بلاد ما بين النهرين الاسلام (٦٤٠ م) بحماسة . وكم من تسرّب كان قد دخلها منذ الالف الثالث قبل الميلاد ! كان الاثر الفارسي ما يزال فيها سطحيّاً ، وكذلك الاثر اليوناني . اما القبضة العربيّة، المعادية للغرب ، فما زالت تشتدّ عليها منذ الهيمنة الاشوريّة . ولئن كان القسم الجنوبي

من هذه البلاد أوّل فريسة وقعت بين يدي ابي بكر ، فقد كان من الطبيعي ان تُكتسح الاقسام الاخرى منها من جهة الشمال الغربي، تلك الاقسام المحاذية لسوريا، حيث كان كثير من العرب قد امتزجوا بالسّاميين القاطنين فيها. وقد حلّت بغداد، فيما بعد، محل بابل التي تقلّص ظلها ، ولم تكن بغداد سوى مظهر جديد لتقليد دائم . »

٣ ـ الفكر الإيراني

لعل اقوى اثر تركته الشعوب القديمة في الحضارة الغربيّة عامّة وفي الحضارة العربيّة الاسلاميّة خاصّةً هو الاثر الايراني . فقد طغى الفرس على غرب آسيا حتى البحر المتوسط ، ولم تنج مصر من سيطرتهم ، كما ان الامبراطوريّة المقدونية اليونانيّة التي قاومت الفرس مقاومة ظاهرة ، وحملت اليهم حضارتها بعد أن سيطرت عليهم جيوش الاسكندر ، لم تحمل اليهم الا الكثير مما كانت قد اقتبسته عنهم كما رأينا .

ساعد موقع ايران الجغرافي على نشر حضارتها شرقاً وغرباً ، وعلى ان يجعل منها الوسيط بين اوروبا وافريقيا وآسيا .

نشأت في بلاد فارس مذاهب فكريّة عديدة . واقدم المصادر الموجودة بين أيدينا اليوم ينبئنا ان **عبادة النار وعبادة بعض القوى المجرّدة** كانت تحل المحل الاوّل في المعتقدات الايرانية القديمة. ثم تمخضت المعتقدات القديمة ، ذات المصادر المختلفة ، عن الديانة **المزدكيّة** التي اصبحت الديانة السائدة في ايران . **مزدا** معناه « الذكاء » والاله مزدا هو الاله الحكيم العاقل الذي برز من بين الآلهة العديدين وهيمن عليهم ، كما برز إله آخر ، **اهورا** ، وهو يمثّل القوّة . لكن هذه القوّة ليست بغاشمة، فهي قوّة عاقلة، لانها امتزجت مع العقل ، واصبح الالهان، اهورا ومزدا الهاً واحداً ، هو **أهورامزدا** او « ارمَزد » .

وعندما احتلّ الفُرس إيران ، تبنّى المجوس ارمزد وجعلوا منه الاله الاول ،

لكنهم اقاموا حياله الهاً آخر يمثّل قوى الشرّ الموجودة في العالم، لان ارمزد، الاله العاقل الحكيم لا يمكن ان يكون إلا مبدأ للخير. وهكذا تبلورت منذ عهد قديم فكرةُ «**الثنويّة**».

وفي منتصف القرن السابع قبل الميلاد قامت «**الزّرادشتيّة**» تنادي بالاصلاح. ولئن حافظت على فكرة الصراع الناشب بين الخير والشر، فقد خفّفت من وطأتها، وحملت حملة عنيفة على القرابين الدمويّة، ودعت الى احلال الطهارة الخلقية وتنقية النوايا محل الطقوس الخارجيّة والعبادة الشكليّة. وقد دعت الى ما يشبه التوحيد والى تمجيد اهورا مزدا، ثم الى مقاومة مبدإ الشرّ واستئصاله ومساعدة مبدإ الخير باعمال يكون من ورائها الفوز والانتصار والتطهير الداخلي الذي يقود الى السعادة.

وفي اوائل القرن الرابع قبل الميلاد، حدثت في فارس ردّة فعل قومية تجاه التيّارات الهلّينيّة فاصبحت المزدكية دين ايران الوحيد، وأصبح اهورا مزدا الاله الاسمى، كما أصبح اهرمان رئيس الابالسة عدّوه الازرق، واصبح زرادشت رسول اهورا مزدا ونبيّه. واتخذت الثنويّة اقوى مظاهرها وتمركزت في الفكر الايراني حتى جاء سيل الاسلام فجرفها، دون ان تنجو بعض مظاهره من اثرها، كما سينجلي لنا ذلك فيما بعد.

أمّا «**الزّرفانيّة**» — وهي فكرة قديمة جدّاً — فقد علّمت ان «الزمان المطلق» او غير المحدود ولد توأمين: «ارمَزد» و «أهرِمان»، مبدأي الخير والشر، وهما وحدتان متساويتان في القيمة متنافرتان في الخصام والنزاع، وقوّتان متعادلتان، لا تقوم الواحدة منهما دون الاخرى؛ ومن ثمّ نرى في الزّرفانيّة محاولة جدّيّة لتوحيد المبدأين في مبدإ واحد، ليست الازدواجيّة فيه، وان كانت جوهريّة، سوى امرٍ نسبيّ. ونحن نرى في الزّرفانيّة التي استمدّت فكرتها من المتعقد الكلدانيّ في السماء والزّمان، أساساً لنظريّة الزمان «كرونوس» التي ستحلّ في الفكر اليوناني محلاً رئيسيًّا. وعن الزّرفانيّة أيضاً أخذ بعض مفكّري اليونان، كما أخذت بعض الفرق الاسلاميّة فكرة العوالم المتعاقبة التي يخرج احدها من انقاض الآخر، أي فكرة الرجعة.

وقد نشأت ايضاً في إيران فكرة أخرى سيكون لها الاثر البعيد في الديانات المتأخّرة ، هي فكرة المخلّص ، او المهديّ ، الذي سيعود يوماً الى العالم ليُزيل الشُّرور ويُحلّ العدل محلّ الجور وينقذ البشر . وهي فكرة نجدها في اكثر الديانات القديمة ؛ فالديانة اليهوديّة ترتكز على الاعتقاد بمجيء المخلّص. و « ميترا » منظّم الكون ومنقذه ، تحت إمرة «الزّمان» ليس الا إله « الافشتا » الايرانيّة القديمة ، المطبوع بالطابع الزرفاني ، لانه سيعود يوماً فيُضْرِم ناراً تلتهم الكون كما سيفعل « سيفا الهندي » ويطهّر العالم من أدرانه ويبدّد ظلام أهرِمان .

وهذه الظاهرة ، على ما نعتقد ، من مميّزات الفكر الانساني ومن ضروراته . فالانسان يتوق دوماً الى حالة تتحقّق فيها رغائبه ونزعاته وميوله . لكن الواقع المرير يحول دون ذلك ، والحياة كفاح مستمر في سبيل مستقبل يكون افضل من الحاضر ، وهي تظلّ في اكثر الاحيان سعياً وراء سراب ، ومحاولة للقبض على ظلّ . افمن العجب بعد ذلك ان يصبو الانسان الى عالم غير العالم الذي يعيش فيه، عالم يجد فيه الكفاية والعزاء والسعادة ؟

لقد جعل بعض الشعوب قديماً هذا العالم في العصر الذهبي والفردوس المفقود، اضاعه الإنسان لذنب اقترفه وبقي عليه ان يسعى ليستحقّ العودة اليه . وجعله بعضها في المستقبل ، عند مجيء مخلّص يملأ الكون عدلاً بعد ان يكون قد مُلىء جوراً . ويئس بعضها من احقاق العدل وبلوغ السعادة في هذا العالم، فحلم بعالم آخر، لا شقاء فيه ولا فناء. وهكذا نشأ ما يسمّى «بديانات الخلاص»، مثل ديانة « ميترا » التي أخذت فكرة المخلّص من المزدكيّة، وجعلت من « ميترا » المنقذ الذي سيعود يوماً الى العالم، فيبعث الموتى ويجري الدينونة ويُعدّ خلود الأموات والاحياء، ويحقّق ما تصبو اليه الانسانية المتألّمة التعِسة، اي « ملكوت الله ».

لا يسعنا ان نختم هذه العجالة في عرض أهم مظاهر الفكر الايراني دون ان نقول كلمة عن **المانويّة** وإن كانت قد ظهرت متأخّرة وأخذت الكثير عن اليهوديّة والنصرانيّة ، كما تأثّرت « بالغنوصيّة » . وبالرغم من مناوأتها لعبادة ميترا، فقد اخذت عنها الشيء الكثير، واسهمت، اكثر من سواها ، في نشر الافكار الايرانية في الغرب وفي الشرق الاقصى .

ولد « **ماني** » (٢١٥ ب. م .) بابليّاً من اصل ايراني وقضى حياته يبشّر بدين جديد ويحارب المجوس ويحاربونه حتى تغلّبوا عليه وصلبوه دون ان يقضوا على فكرته . كان والد ماني من « المغتسلة » وهي فرقة مسيحيّة ضالّة ، تدعو الى التطهير بالعماد وتلبس الثياب البيض ، رمز الطهارة .

ادّعى « ماني » انّه المسيح الثاني ، اي البارقليط الذي وعد به يسوع ، وانّه جاء العالم « **بديانة الخلاص** » . وقد أخذ عن الديانات الايرانيّة تلك « الثنويّة » التي تجعل في العالم مبدأين ، مبدأ خير ومبدأ شر ، مبدأ نور ومبدأ ظلام . لكنّه ذهب فيها الى أبعد حدودها حتى انّه رأى في العناصر الطبيعيّة ذاتها اشكالاً خيّرة واشكالاً شرّيرة ، تنبثق الاولى عن الله ، والثانية عن قوّة ازليّة تحارب الله . وقد بشّر ميترا بأن الخلاص من الشرّ ممكن بواسطة التطهير ، وأن هذا التطهير يكون عن طريق المعرفة . وهكذا تبدو المعرفة أداة للسعادة والخلاص ، كما قال بوذا ، وكما قال سقراط ، وكما سيقول بعدهما الصوفيّون والفارابي وغيره من فلاسفة الاسلام . ونجد ايضاً عند « ماني » تلك المحاولة التي سنراها متجلّية باقوى مظاهرها عند اخوان الصفاء على الصعيد الديني ، كما سنراها عند الفارابي على الصعيد الفكري ، وهي محاولة التّوفيق بين مختلف المعتقدات والاديان . وقد جمع ماني بين حدس الافلاطونيّة الحديثة والنار العاقلة التي قال بها الرواقيّون ، ونظريّة الصّينيين حول السماء والانوار ، التي تضيء بها انفسنا — ولا ننسَ ان المسيح في الإنجيل هو نور العالم — ولا ننسَ الكلمة المنوّرة (λόγος ἀποφαντικός) عند ارسطو — فجاء ماني بدين اعتبره قادراً على توحيد الشعوب قاطبة .

. . .

يبدو لنا ممّا تقدّم ما للعقل الايراني من نصيب في توجيه الفكر العالميّ ، سواء أكان ذلك في صعيد الاخلاق ام في صعيد المعرفة ام في صعيد الماورائيات .

فهم اوّل من قال **بضرورة العمل الطّاهر** وصفاء النيّة أعني ما يُسمّيه الغزالي « الفطرة » مستنداً الى الحديث القائل : « كل انسان يولد على الفطرة » ، وهي تلك الحالة الصافية التي يخرج الانسان فيها من يدي خالقه قبل ان تؤثّر فيه

تربية الوالدين والمعلّمين . وكم يذكّرنا الغزالي ايضاً ، وغيره من مفكّري الاسلام والنصرانيّة بالأثر الايراني، عندما يجعلون من «تنقية مرآة القلب» الشرط الاساسي لانعكاس الحقيقة الخالدة فيها . وهل هذا غير التطهير (κάθαρσις) الذي يدعو اليه الرواقيون وتنشده الجاينيّة والزرادشتية والطاويّة في الهند والصين كما سنرى ذلك فيما بعد ؟

وكم سيكون بعيداً في العالمين المسيحي والاسلامي صدى تلك الرغبة القلقة البادية عند ماني وعند معاصره افلوطين ، في تحديد مدى المبدإ الاوّل من حيث انّه واحـــد او متعدّد ، وفي الافتراض الاوّل ، الذي هو معتقد اليهوديّة والمسيحيّة والاسلام ، في شرح كيفيّة صدور الكثرة عن الوحدة ، ممّا يؤدّي الى نظريّة الفيض ونظرية العقول المفارقة .

وقد قيل إنّ العقل الفارسي هو الذي انشأ **علم الالهيات النظوي**ّ . ومهما يكن من أمر ، فهو الذي احلّ محلّ الوثنيّة المتعدّدة الالهة ، القائمة على المراسيم والشعائر الشكليّة المختلفة ، فكرة الاله الرئيسي ، إن لم نقل الاله الواحد ، الاله الذي يجمع في ذاته كل شيء والذي خلق كل شيء ، الاله الذي ينتصب في الزمن ماحياً جرائر الماضي وفساده وقائداً البشر على طريق الخلاص في المستقبل .

لقد قلنا ان البشريّة تحلم بالخلاص من شقائها، فمن الطبيعي ان يصبح «المخلّص» ضروريّاً عندما يطغى الشر وتعجز امكانات الطبيعة الإنسانية عن إزالته . وقد يكون هذا المخلّص إلهاً ، لكنّه قد يكون إنساناً ، ينقل الى البشر كلمة الله المحيية ، كما فعل الانبياء ؛ او فيلسوفاً ، يكون رئيس المدينة الفاضلة كما حلم به افلاطون والفارابي ؛ او الهاً متجسّماً كالمسيح عند النصارى والامام المهدي وقائم القيامة عند بعض غلاة الشيعة .

نشأت المسيحيّة وترعرعت في عالم كانت فيه هذه الآراء قد انتشرت وتأصّلت في النفوس . وعندما خرج الاسلام من الجزيرة العربيّة واعتنقته شعوب فارسيّة وسوريّة ومصريّة، لها معتقداتها وتراثها الفكري واتّجاهها الديني، لم تتخلّ هذه الشعوب عن مقوّمات حضارتها، فادخلت في الاسلام، من حيث تدري او لا

تدري، عناصر غريبة عن الاسلام ظهر اثرها العميق في الفرق المختلفة كما ظهر عند المتصوّفين والفلاسفة . وعندما انتقلت الحضارة الاغريقيّة من الشرق الى الغرب، تحت ضغط الحضارة الاسلاميّة الفتيّة، او تحت تأثير عوامل تاريخيّة واقتصاديّة أخرى، كان للعرب الفضل الاكبر في إطلاع أوروبا المسيحيّة على الفكر اليوناني، الممزوج بالعناصر المختلفة التي ذكرناها، والتي سيأتي ذكر غيرها أيضاً، لان افلاطون وارسطو وافلوطين وصلوا الى الغرب عن طريق الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد، قبل ان يصلوا عن طريق المفكرين البيزنطيين الذين انتقلوا الى غربي اوروبا بعد فتح الاستانة عام (١٤٥٣ م) .

٤ — الفكر الهندي

من العبث ان نبحث في فكر يمكن ان نسمّيه بالفكر الهندي، لأن الهند عالم في حدّ ذاتها، فيها خليط من الشعوب والديانات واللغات، تتداخل عناصرها، فتتقارب من غير ان تتمازج، وتتنافر من غير ان تتنافى . ولم يقض في الهند شعب على الشعب الذي سيطر عليه حتى إنّ الاسلام، وقد انتشر في الهند انتشاراً سريعاً واسعاً، لم يوفّق تماماً في القضاء على العادات والتقاليد المحليّة، كما وُفّق الى ذلك في غير الهند .

ونحن لن نتعرّض في بحثنا هذا لأهمّ النواحي التي تبرز لمن يحاول التعرّف الى الفكر الهندي، بل نكتفي بالإشارة الى النواحي الخاصّة التي تبدو لنا ذات علاقة بالفكر اليونانيّ وبالفكر العربي .

من ابرز نواحي الفكر الهندي، ما عدا الناحية الاجتماعيّة المتعلّقة بتقسيم الهنود الى طبقات، فكرة **التناسخ**، وقد ظهرت خلال القرنين الخامس والسادس قبل الميلاد، واتخذت شكلاً واضحاً، وان كانت معروفة منذ أقدم العصور .

وليس القصد من التناسخ انتقال الارواح من جسد الى جسد آخر فحسب ، وإن كان هذا هو المقصود به في اوّل عهد الفكرة ، انمّا هو نتيجة لمذهب فلسفي

ابعد اثراً واعمق غوراً من ذلك . فقد نشأت في الهند فكرة تشاؤميّة ، تنظر الى الحياة نظرة قلق ورهبة ، وتعتبرها محنة أليمة على المرء ان يتغلّب عليها كي يبلغ الى التلاشي في النفس الكليّة ومن ثمّ الى الراحة .

لقد شعر هيرقليطس ، عند اليونان ، بالصّيرورة الدائمة ، وقال برمنيذس بنسبيّة كل شيء، لكنهما لم يصلا في هذا المضمار الى الحد الذي بلغه فيه مفكّرو الهند . فقد قالوا **بصيرورة لا تُقاوَم** ، تقودنا حتماً الى مصيرنا ، وعلّة هذه الصيرورة هي في ما نقوم به من أعمال . فكل انسان نتيجة لما جنت يداه وسيؤول حتماً الى ما هو فاعل ، **وما التناسخ إلاّ مثالية هذه الصيرورة** الناتجة عن السلوك الفرديّ ، وعدم استقرار جذري يدوم الى ما لا نهاية له، لانّه شقاءٌ لا دواء له ولا شفاء منه .

ونرى الفكر الهندي يواجه هنا مشكلة هي المشكلة التي يواجهها الفكر الاغريقي بالذات، اي مشكلة **الكائن والصّيرورة، وإمكان المعرفة**، وهي لا تمكن الاّ اذا كان موضوعها ثابتاً، فقال افلاطون مثلاً بعالم المثل الثابت ، وعالم الظاهرات المتغيّر ، كما قال البراهمة بمبدإ ثابت أزليّ هو الجوهر المطلق لكل وجود ، وهو البرهمان ، وكل ما سواه زائل نِسبيّ متغيّر .

ويمكننا القول انّ الهند ، في القرن السادس قبل الميلاد ، كانت فريسة لقلق ميتافيزيقي لا يقاوم ولا نجد له مثيلاً في أيّ بلد آخر . وهذا القلق ادّى الى حلول كان لها في الفكر العالمي صدى بعيد . فالخوف من الرجوع الى الحياة بعد الموت ، وبالتالي الخوف من الموت بعد كل عودة جديدة الى الحياة ، حمل مفكري الهنود على التفتيش عن طريقة تمكّنهم من الخلاص . فلئن كانت الحياة عبوديّة والواقع شرًّا ، فعلى الانسان ان يسعى الى الانعتاق من الحياة ومن الواقع . وقد يكون هذا الانعتاق عن طريق المعرفة او عن طريق آخر لا يستطيع الجاهل ولوجه والسير فيه . وهكذا وضع الهنود **مسألة الخلاص** في المرتبة الاولى من اهتمامهم ، لكنهم وضعوها **على الصعيد الفلسفي** لا على الصعيد الديني ، وراحوا يسعون لايجاد منفذ الى الانطلاق والتحرّر .

حلّ اليوغا :

كان الحلّ الذي وجدته اليوغا لتحقيق هذا التحرّر دعوةً الى **السيطرة الكاملة على النفس والروح**، لا لقهر الجسد واحتقار الروح بل لبلوغ الاستقلال الذاتي الذي يجعل من الإنسان سيّد نفسه وسيّد العالم. والمرحلة الأولى في هذا الطريق تقوم على **التقشّف وتركيز الوظائف الحسيّة كلّها حول «الأنا» الباطن**. عندئذٍ يسيطر الانسان على مجموع مظاهر النشاط الحيوي ويطلق عقله فيمتدّ ادراكه الى خارج الجسم بعيداً في المسافة وبعيداً في الزمن الحاضر والمستقبل.

حلّ الجاينيّة والبوذيّة :

تأثرت **الجاينيّة** بالاصلاح الذي قام به زَرَادَشْت في إيران وتاقت، كما تاق، الى الطّهارة والنّور وثارت، كما ثار، على القرابين الدمويّة والتّقيّد بالطّقوس. وما سعت اليه في الدّرجة الاولى هو **الظفر** ـ جينا معناهُ الظّافر ـ عن طريق التقشّف والفكر الثاقب اللّذين يجعلان من الانسان سيّد ذاته وخالق اعماله. اما المعرفة فتقوم في الدرجة الاولى، على التفريق بين المتنفّس ـ أي من كانت له نفس تحرّكه ـ وغير المتنفّس.

اما غير المتنفّس، فانه مكوّن من عناصر خمسة هي: الامتداد والحركة والسكون والمادّة والهنات، اي العناصر المتناهية في الصغر، التي يمكننا ان نشبّهها بالذرّات عند ديموقريطس وفلاسفة المعتزلة.

أمّا **البوذيّة**، فقد انكرت وجود النفس كجوهر واعتبرت ان حقيقتها ليست سوى **حقيقة نسبية**، فهي، مثل الجسد تنحلّ الى عناصر تعود كلّها الى ظاهرات ذاتيّة.

وقد جاء في احدى الكتابات البوذيّة: «ان العادة هي التي تجعلنا نربط مفهوم «الأنا» بجسدنا الذي لا «انا» له. وقد سأل احد الملوك كاهناً بوذيّاً عن اسمه فاجاب: «انهم يدعونني ناجَسينا، وهذا ليس الاّ مجرّد اسم، اما «الانا» الحقيقي الذي يطلق عليه هـــذا الاسم، فلا وجود له الاّ في الظاهر.» فكما ان لـَهَب

السراج ليس الا سلسلة متصلة من الشُعَل تتجدّد بلا انقطاع وتعتبر مكوّنة لوحدة تتولد دوماً من الزّيت عينهِ، هكذا ما نعتبره «انا» شيء يتجدّد دوماً في سلسلة الحوادث التي يتألّف منها وجودنا .

التصوّف الهندي:

لا يمكن دراسة التصوّف الا على ضوء التصوّف الهنديّ لأن جميع المشكلات التي تعرض للعقل البشري من حيثُ المعرفةُ الحقّة والاتّصال بالمبدإ الأوّل، قد عرضت للعقل الهندي منذ اقـــدم العصور وكان موضوع تأمّل عميق عند حكمائه . وأبرز المدارس الهندية في هذا الميدان هي **المدرسة اليوغيّة** التي يرمي تصوّفها في الدرجة الأولى الى اتّصال النفس البشرية بمبدإها الروحاني . وقد علّمت اليوغيّة، نقلاً عن الاوبانيشاد، وهي الكتب الدينية القديمة، ان جميع اشكال الحياة، من حياة الآلهة الى حياة أحقر الخلائق، ذات **وحـــدة جوهريّة**، ووحدة الوجود هذه هي التي تُعتبر حجر الزاوية عند أهل التصوّف؛ فهم يبحثون عن الواحد فيجدونه في كل شيء: «كل هذا هو «برهمان» . . . انّه انا في داخل قلبي، أصغر من بزرة أصغر البزور . وهو ايضاً انا في داخل قلبي اكبر من الارض واكبر من السّماء واكبر من جميع السّموات واكبر من جميع العوالم» .

وفي موضع آخر من الأوبانيشاد: «أنت رجل وانت امرأة وانت الفتيان وانت الفتيات، وانت الشيخ المترنّح فوق عصاه. قد وُجدت ووجهك متّجه الى كلّ صوب؛ انت النحلة الزرقاء، وانت الببغاء ذات العين الحمراء، انت السحاب العاصف والبحار والفصول؛ انت لا بدءَ لك ولا نهاية، وعنك انبثقت جميع العوالم» .

والانسان في هذا المذهب يذوب في الكل ولا حقيقة له الا من حيث انه يشترك مع هذا الكلّ . وفي هذا الرأي نرى الدّعامة الاولى لكل تصوّف، تلك الدعامة التي تبرّر الجهد الذي يقوم به الانسان للاتحاد الروحي .

قال أحد المتصوّفين لابنه : «كل ما هو كائن له كيانه في الجوهر اللطيف . وهذا الجوهر هو الحقيقة ، وهو هو ، وانت ، يا بنيّ ، لست الاّ هذا » .

لكنّ دون معرفة هذه الحقيقة ، ودون الاتحاد مع المبدإ الاوّل ، حجب المادّة الكثيفة . فالاتحاد لا يتمّ الاّ بعد العمل وتمزيق الحجب ؛ ويكون ذلك في مراحل ، تشبه المقامات عند متصوّفة الاسلام وتتفرّع الى فروع متعدّدة نذكر اهمّها :

١ ــ تطهير الجسم بالغسل والعقل بالمعرفة .
٢ ــ التقشّف والابتعاد عن جميع أسباب الرفاهية .
٣ ــ التسليم المطلق لمشيئة الله .
٤ ــ المحبّة والحلم .
٥ ــ الندم .
٦ ــ تلاوة الترانيم المفروضة .
٧ ــ اتخاذ الأوضاع الجسديّة التي تساعد على سير النار الروحية في الجسم .

عودة البوذا :

ونجد في الفكر الهندي اعتقاداً تتردّد اصداؤه في الديانات الأخرى ، وهذا الاعتقاد يذهب الى أنّ كل بُوذا ــ وهم خمسة عدداً ــ يتجسّم بحيث يُهيّىء الشُّروط الزمانيّة والمكانيّة الكافية لإحداث بوذا على الارض . وعندما تتجمّع الشُّروط التاريخيّة الكافية يتخذ هذا البوذا شكلاً بشريّاً ويصبح مخلّص العالم . إلاّ ان هذا لا يتمّ الاّ عند ما تعمُّ الشرور ويصبح العالم فريسة للجور ، حينئذٍ يظهر البوذا ليملأ الأرض عدلاً بعد ان تكون قد مُلئت جوراً . ومن الواضح أن هذا الاعتقاد يذكّرنا بالمخلّص المنتظر أي المسيح الذي ذكرته التوراة وما يزال اليهود ينتظرون مجيئه ، كما يذكّرنا بنظريّة الامام عند بعض غلاة الشيعة . ويمكننا ايضاً ان نجد فيه ما يشبه اعتقاد النصارى بعود المسيح في آخر الأزمنة، ليضع حدًّا لنشاط المسيح الدجّال .

٥ ـ الفِكر الصّيني

يشمل الفلسفة الصّينيّة غموض كثيف يواري معالمها في ظلمة قد تكون حالكة لولا بعض الأنوار الضّئيلة التي تنبعث من هنا وهناك . ومن اكبر اركان تلك الفلسفة **كونفوشيوس** الذي وُلد نحو سنة ٥٥١ قبل الميلاد، وبشّر بمذهب أخلاقيّ خاصّ أسّسه على بعض الآراء الماورائيّة، وقد اتّخذ المجتمع البشريّ غرضاً وحيداً لتفكيره وتأمُّلِه . وهو في مذهبه يتطلّبُ عاهلًا يكون مفتاحاً لقبّة العالم، «وهذا العاهل هو إمّا حلقة اتّصال أو وسيلة انفصال بين السّماء والأرض . ليس ابن السّماء سبباً أوحد بل هو يتحمّلُ وحده تبعة الطاعة او عدمها للانظمة المطلقة ؛ فهذه الأنظمة يُعمَل بها أو تُحتقر حسب سلوكه الشّخصيّ، اذ انّ المثل الذي يعطيه العاهل ـ سواء أكان حسنا ام سيّئاً ـ سيقتدى به لا محالة . ومن ثمّ كان تكوين الملك، وتدريب رعاياه على الهمّة التي يفرضها عليهم الانسجام الاجتماعيّ والكونيّ أمراً ضروريّاً . » وليس الكمال ـ في مذهب كونفوشيوس ـ امراً ممكناً في هذا العالم . وكونفوشيوس «لم يبحث عن طريق السّماء إلاّ فيما يتعلّق باندماجه في وظيفة ابن السّماء اي الرّجُل الاوحد . وقد اعلن أنّ في التّفكير شيئاً كثير الفائدة، ولكنّ البحث ـ وخصوصاً بحث مؤلّفات الاقدمين ـ أفضل بكثير، وسيكون غرض هذا البحث معرفة الاحوال الإنسانيّة . ومن ثَمّ يَستبعد كل اهتمام خاصّ بما وراء الطّبيعة، وفي هذا يقول بأنّه يجب تقديس الاجداد أو تكريمهم، والعدول عن مناقشة الموضوعات الخاصّة بالارواح؛ إنّنا نجهل ماهيّة الحياة، فهل نستطيع فَهْم الموت وما وراء هذا العالم ؟ يجب علينا أن نُبجّل الآلهة ونقدّسهم، لكن اظهار تقوانا يتعيّن بمراعاتنا للعدالة . »

وتضاربت الآراءُ في الصّين وتمازجت، ويُستخلص منها أنّه يوجد مبدئيا **طبيعة إنسانيّة واحدة** عند الجميع وانّ كشف اسرارها يكون عن **طريق التحليل التاريخي** لا التحليل العقليّ المجرّد . وهذه الطبيعة البشريّة هبة من السّماء وصفها الكونفوشيوسيّون «بأنّها أنوار سماويّة موجودة فينا، وقد نتعرّض

بسبب الغفلة التي تسبّبها لنا الحياة الشهوانيّة لعدم الولع بهذه الأنوار الثمينة ولعدم الاستمرار في تأمّلها . وعندئذٍ لا نرى شيئاً وكأنّها قد انطفأت ، فلا بُدّ لنا من إحياء وميضها ، بل لا بُدّ لنا فوق ذلك من أن نعود فنشعر بالإشراق الصادر عنها ، وعندئذ يمكننا أن نعرف أنفسنا وان نعرف الأشياء . »

وقد أثبتت الكتب الصينيّة ، بطريقة شائقة ، العلاقة الوثيقة بين معرفة أنفسنا ومعرفة الاشياء فقالت : « إن الملوك القدماء ، إذا ارادوا إظهار فضائلهم الباهرة تحت السّماء ، حكموا اولاً بلادهم وساسوها ؛ واذا أرادوا حكمَ بلادهم اهتمّوا أوّلاً بمنازلهم ؛ واذا ارادوا الاهتمام بمنازلهم بدأوا بتنظيم شؤون أنفسهم ؛ واذا ارادوا تنظيم شؤون أنفسهم بدأوا بتقويم قلوبهم ؛ واذا ارادوا تقويم قلوبهم بدأوا بجعل تفكيرهم خالصاً ؛ واذا ارادوا جَعْلَ تفكيرهم خالصاً بدأوا برفع مستوى معلوماتهم الى القمّة ، ورفع هذا المستوى الى القمّة هو إدراك الاشياء . وعندما ادركوا الاشياء بلغت معلوماتهم القمّة ؛ ولما بلغت معارفهم القمّة أصبح تفكيرهم خالصاً ؛ ولمّا أصبح تفكيرهم خالصاً استقامت قلوبهم ؛ ولمّا استقامت قلوبهم استطاعوا ان ينظّموا أنفسهم ؛ ولمّا اصبحوا هم انفسهم مطابقين للنظام استطاعوا تدبير شؤون منازلهم ؛ ولمّا احسنوا تدبير منازلهم تمكّنوا من حكم بلادهم ؛ ولمّا استقام الحكم في بلادهم وجدوا ما تحت السّماء في سلام .

« وبهذه القضايا المتماسكة والواردة في ترتيب تنازليّ ثم تصاعديّ يجب أن يُؤخذ كلّ لفظ بأتمّ معناه. فادراك الاشياء معناه إدراك الكون والكشف عن موضوعيّته ؛ ولا بُدّ من الوصول الى هذه الغاية لإدراك الكمال ، وهذا هو الأساس في تنسيق النظام البشريّ تنسيقاً كاملًا ، لان إصلاح المجتمع يعترض الكمال ، والكمال يُظهر الانوار التي اخذها العاهل عن السّماء ساطعةً بكل بهائها ... »

ومن ثمّ نرى ان « **الحكم هو التقويم** وان الاعمال لا تستقيم إلاّ اذا عبّرت عن طبيعة كلّ فرد حسب مكانته في المجتمع ؛ فيتعيّن ان يسلك العاهل مسلك

العاهل ، والرعيَّة مسلك الرّعيَّة ، والزّوج مسلك الزوج، والأب مسلك الاب، والزّوجة مسلك الزوجة ، والابن مسلك الابن ، وكثيراً ما يكذب الفرد على اللقب الذي يحمله ، وكثيراً ما تضطرب الامور كلّها بسبب اضطراب الانواع؛ فالسَّلام والعدالة والتَّناسق كل ذلك منوط بانقياد كلّ فرد للاسم الذي يحمله ويدلّ على عنصره . فاذا راعى الملكُ ذلك جعل جميع التسميات صحيحة .

«ولا يعزب عن بالنا انّ العاهل ، باعتباره الرّجل الاوحد من الوجهةالنظريّة، هو الذي يقيم المناسبة بين الاسماء ومدلولاتها بحيث تُطابق الاشياء، وليس لاحد سواه ان يُثبت هذه العلاقة بين الافعال والعناصر . فاذا كانت التسميات صحيحة استطاع كل فرد القيامَ بمهمّته وسار كلّ شيء في الدّولة سيراً منتظماً . »

تلك بعض الآراء الصينيّة وممّا يُذكر في هذا الباب انّه في الالف الثاني قبل الميلاد وُضعت خطّة مثلى لتنظيم الكون وذلك انَّ احد الملوك القدماء سدّ مياه الفيضان فأدّى ذلك إلى اضطراب نظام العالم وجاء بعده «يو» (وهو احد الملوك العظماء في اساطير الصين) فاراد إعادة النظام فألهمته السماء الخطّة الكبرى وهي خطّة نموذجيّة لتنظيم الكون وتشمل ما يأتي :

١ ـ **خمسة عناصر** : الماء ، والنّار، والخشب، والمعدن، والتراب ، ولكل منها تصرّف خاص .

٢ ـ **خمسة أعمال** : حال احترام ، وكلام لائق ، ونظر ثاقب ، وسماع متيقّظ ، وتفكير نافذ .

٣ ـ **ثماني وظائف اداريّة** : تغذية ، وتجارة ، وقربان ، واشغال عامّة ، وتعليم ، وعدل ، وضيافة ، وجيش .

٤ ـ **خمس منظّمات للوقت** : سنة ، وشهر ، ويوم ، وكواكب سيّارة ، ومجموعة نجوم اخرى ، وتقويم .

٥ – عند العاهل : كمال اعلى وهو الشرط الاساسي للسعادات الخمس من اجله ومن اجل شعبه .

٦ – ثلاث فضائل : تقويم القلب، واستقامة مفروضة على الآخرين، وعزم، وحكم .

٧ – طريقة للخروج من الشكّ : وهي تشمل وسيلتين من وسائل العرافة ومعرفة المستقبل .

٨ – خمس ظاهرات: المطر ، والشمس ، والحرارة، والبرودة ، والريح . فاذا وقعت هذه الظاهرات في مواعيدها أثبتت حسن سلوك العاهل وإدارته، أما في الحالة المعاكسة فيكون ذلك بمثابة إنذار له .

٩ – خمس سعادات : الحيـــاة الطويلة ، والثروة ، والاطمئنان ، وحبّ الفضيلة ، والحياة الكاملة .

هذا النظام هو شاهدُ المبادىء الفلسفيّة والتفكيريّة الأولى في الصين وهو ولا شك ثمرة تجارب عديدة وتفكير طويل . ونحن نرى على كل حال مما اوردناه من نصوص وآراء وممّا لم نورده أن في الوجود نظاماً وأنّ المَلِك في الامّة هو **نقطة الدائرة** ونقطة الارتكاز في قيام النظام ، فاذا كان كاملاً سارت الامور على هينتها وساد السّلام . فعليه اذن أن يعرف بني الإنسان ليعرف نفسه ويقوّمها . ومن ثمّ نرى في هذه الفلسفة القديمة أن قاعدة الانسانيّة هي الانسانيّة نفسها وأن الرجل الفاضل هو قانون الاخلاق .

وهنالك في الصين مذاهب أخرى مختلفة كالطاويّة التصوفيّة التي نشأت عن عقائد وعادات سابقة لكونفوشيوس، وهي لا تقيم وزناً للعقل والتقاليد الاجتماعيّة، بل ترمي الى تحقيق الفراغ . وذلك أنّ العَدَم الاوّل هو طريق الحكيم فلا بدّ من الرجوع الى البساطة البدائيّة والاعراض عن المعارضات النسبيّة الى معارضات العقل والاخلاق . فالفَهْم هو الكف عن معرفة الحق والباطل ؛ وهو الكفّ عن فعل الخير والشرّ . فالذي يعلّمنا الحقّ يخدعنا، والذي يمتدح الخير يُفسدنا :

هذا وذاك يجعلاننا عاجزين وتاعسين . وسبيل السّعادة في الانضواء تحت عـــدم الفعل الطاويّ ، فهنالك السّيادة الكاملة التي لا تخطىء . أمّا الفراغ الذي ترمي اليه الطاويّة فلا يعني عدم وجود مؤدّيات ومدلولات للافكار بل عدم وجود معارف أوّليّة وعدم الاهتمام بأيّ شيء ؛ وعدم العمل معناه إرادة راسخة في ترْك الطبيعة الفطريّة تفعل ما تشاء . وهكذا يبدو مذهب الطاويّة مذهباً تفاؤليًّا فيما يتعلّق بالطبيعة .

والجدير بالذكر ان في الفلسفة الصينيّة القديمة **محاولات في المنطق مشكورة**، وأنّ فيها **محاولات أُخرى في ما يتعلّق بالجوهر الفرد وحقيقته** ، وفي مـــا يتعلّق بما وراء الطبيعة وقد جُمعت ماورائيّات الصينيّين في حكَم ثابتة من مزاياها الكبيرة أنها اظهرت وضوح نسبيّة الزمن والفراغ ، اي نسبيّة الحركة والكم ، بل الاستمرار والقابليّة للقسمة الى ما لا نهاية له .

تلك نظرة وجيزة في العقل الشرقيّ ولا شك انها تفتح امامنا آفاقاً واسعة نستشفّ من خلالها ان للعقل الشرقي يداً في بناء التفكير العالمي وان له أثراً حقيقيّاً في الفكر اليوناني ومن ثمّ في الفكر العالميّ .

مصادر الدراسة

1. **Barth (A).** *Les religions de l'Inde.* PUF. Paris, 1914.

2. **Benveniste (E).** *The Persian Religion according to the Chief Greek texts.* Paris, 1929.

3. **Bréhier (Emile).** *Histoire de la Philosophie.* T. I. PUF. Paris, 1941.

4. **Contenau (G).** *Rois et dieux d'Égypte.* 3e Éd. Paris, 1922.

5. **Dhorme (Ed.).** *La Religion assyro-babylonienne.* Paris, 1910.
   — *Choix de textes religieux assyro-babyloniens.* Paris, 1907.

6. **Grousset (R).** *Les Philosophies Indiennes.* Paris, Desclée de Brouwer, 1931.

7. **Marquette (Jacques de).** *Introduction à la mystique comparée.* Akademia Raymond Duncam. Paris, 1948.

8. **Masson-Oursel (Paul).** *La Philosophie comparée.* PUF. Paris, 1923.
   — *Le fait métaphysique.* PUF. Paris, 1941.
   — *La Philosophie en Orient, dans Histoire de la Philosophie.* d'Emile Brahier, fascicule supplémentaire, PUF. Paris, 1948.

9. **Moret (A).** *Rois et dieux d'Égypte.* 3e Éd. Paris, 1922.

10. **Hyberg (N. S.).** *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes.* Journal asiatique. Paris, 1929-1931.

11. **Przyluski (I).** *Le Bouddhisme.* PUF. Paris, 1932.

12. **Schweitzer (Albert).** *Les grands Penseurs de l'Inde.* Payot, Paris, 1945.

غروسيه (رينه). رصيد التاريخ، ترجمة محمد خليل الباشا – المنشورات العربية – باريس ١٩٥٦

الفصل الثالث

الفلسفة القديمة في الغرب

الفلسفة اليونانية

كانت بلاد اليونان موطن الإعتدال والانفتاح تمتدُّ في قلب البحر المتوسّط، أجمل البحار وابهاها، ما بين اوروبا وآسيا وإفريقيا، وتتَّجه في امتدادها نحو الشّرق، وقد نشأ الشعب اليوناني وفيه بهجة واتّزان، وميل الى الجمال والفن، وتوق لا ينازع الى المعرفة، فترعرع العقل اليوناني بعيد الآفاق، واسع الاجواء، عميق الاغوار. فلمَّا سكنت حركة الغزوات، في القرن الثاني عشر قبل المسيح، اتّسعت شواطىء آسيا الصُّغرى لتبادل العلاقات بين شعوب آسيا العريقة في القِدَم والأخائيّين (أي اليونان) الذين انبثّوا في تلك الاصقاع. وفي بلاد إيوليا من آسيا الصُّغرى أخذت تنشأ، ما بين القرنين الثاني عشر والثامن (ق. م.) ثقافة هي مزيج من عناصر اخائيَّة وآسيويَّة. وكانت العناصر الاخائيَّة مزيجاً من عناصر كريتيّة حافلة بالاثر المصري. وكانت العناصر الآسيويَّة مزيجاً من عناصر بابليّة وفارسيَّة وفينيقيَّة وما إليها من مخلّفات الحضارات الشرقيَّة القديمة. وهكذا تغذّى العقل اليوناني من عصارة عقول الشعوب القديمة وحَضاراتها وثقافاتها. ومما لا شكّ فيه أن الثقافة القديمة التي تمثَّلها اليونان مؤلّفة من عناصر دينيَّة وعلميَّة وفنيَّة، تختلط فيها الخرافات والاساطير بالحقائق التاريخيَّة، ولا تتميَّز فيها إنشاءات الخيال الوهميَّة عن معطيات العقل والملاحظة والاختبار. فغربل اوّل مفكّري اليونان ومحّصوا واختاروا، وكان فضلهم الاكبر في ما نفوا اكثر ممَّا كان فيما ابقوا عليه او ابتكروه.

تناولوا العناصر المختلفة فأعملوا فيها الفكر — وهم شعب قد اهتمّ للشكل الفنيّ في كل عمل، وللمعرفة اليقينيَّة في كل علم — وقابلوا بين مخلّفات الشعوب، محكّمين

العقل في أجزائها، حتى يخلصوا الى طريق توصلهم الى الصواب، وتبعدهم عن الخطأ، فكان لهم علم المنطق الذي كان في أصل الفلسفة وفي أَصل الطريق العلميّة في البحث والتنقيب، فجعلوه علماً ذا أركان واصول، وقد قامت معهم هذه الفلسفة الجديدة وهذه الطريقة العقلية مقام العلوم اللاّهوتيّة وسائر العلوم الاختباريّة القديمة، وجعلوا للعقل المقام الاوّل في العلم والعمل . وقد كان اسلوبهم العقلي الجديد وطريقة الشرقيين الصوفيّة القطبين اللّذين نمت بينهما وتطوّرت الحضارة اليونانيّة في أوجها أي في القرن الخامس قبل الميلاد .

فالفكر اليوناني، كما يبدو لنا في فجر تاريخه، ليس فِكراً بدائيّاً لان وراءَه ماضياً حافلًا لا نزال نجهله .

واليك اقسام الفلسفة اليونانيّة وخلاصة مذاهب كبار أربابها .

تقسم الفلسفة اليونانيّة أربعة أقسام :

١ – **من طاليس الى سقراط** (القرن السابع الى الخامس ق. م.) : التوجيه **كوسمولوجي** أي ان الحكماء كانوا يهتمّون لنشأة العالم وتكوينه وعناصره .

٢ – **سقراط، افلاطون، ارسطو** (القرنان الخامس والرابع ق. م.) : التوجيه **طبيعي سيكولوجي** لا يخلو من نظرات ماورائيّة .

٣ – **من وفاة ارسطو الى نشأة الأفلاطونيّة الحديثة** (منتهى القرن الرابع ق. م. الى القرن الثالث ب. م.) : التوجيه **خُلقيّ أدبيّ** .

٤ – **الافلاطونيّة الحديثة** (من القرن الثالث الى السادس ب. م.) : التوجيه **ديني صوفيّ** .

فجر الفكر اليوناني

قال برتراند رسّل : « لن تجد في التاريخ كلّه ما يثير الدهشة او ما يتعذّر تعليله ، اكثر ممّا يدهشك ويتعذّر عليك تعليل الظهور المفاجىء للمدنيّة اليونانيّة » . وفي الواقع يعتبر مؤرّخو الفلسفة ان الفلسفة اليونانيّة بدأت مع طاليس وبلغت ، خلال قرنين من الزمن ، ذروةً لم تتعدّها بعد ذلك .

لكن العلم الحديث ينفي التكوّن العفوي ويعتقد ان التطوّر هو القانون العام لكل ما هو حي . والفكر كالحيوان وكالنبات ، كائن حي ينمو ويتطوّر ، وما يبدو لنا منه بداية مفاجئة ليس الاّ نقطة وصول لجهد مستمرّ بلغ مرحلة ما من مراحل تطوّره واصبحت هذه المرحلة نقطة انطلاق جديدة نحو آفاق جديدة ، تحت تأثير عوامل مختلفة من تاريخيّة وجغرافيّة واقتصادية واجتماعيّة وغيرها . وما نسمّيه بالمدنيّة اليونانيّة ليس الاّ حاصلاً لمدنيّات قديمة ، من كريتيّة ومسّينيّة وأخائيّة ودوريّة ، تعاقبت على بلاد اليونان ، واستقرّت فيها ومدّت سيطرتها على الاقطار المجاورة ، وامتزجت عن طريق البحر والبرّ بمدنيّات اخرى ، أستفادت منها في حقول مختلفة ، ولا سيّما في حقل الكتابة ، حيث أخذ اليونان عن الفينيقيين أحرف الهجاء الساكنة واضافوا اليها الاحرف المتحرّكة ، فكيّفوها بحيث أصبحت أداة مرنة للتعبير عن الفكر وانطلاقه فساعد ذلك على تقدّم المدنيّة اليونانيّة تقدّماً سريعاً .

فما يُسميّه المؤرّخون « بالمعجزة اليونانيّة » ليس معجزة بكل معنى الكلمة ، فقد اخذ الإغريق الكثير عمّن تقدّمهم ، لكن عبقريّتهم النادرة عرفت كيف توحّد بين العناصر المختلفة المتباينة وتسبكها في مذاهب فلسفيّة كان لها الفضل الاول في توجيه الفكر الانسانيّ نحو ما آل اليه في حضارتنا حتى اليوم . ولعلّ فضل اقدم مفكّري اليونان الذين حفظ لنا التاريخ اسماءهم أو نتفاً من مؤلفاتهم كان فيما نبذوه من الميثولوجيات القديمة والاساطير والخرافات ، اكثر مما برز فيما تركوه

لنا من مبتكرات أدمغتهم . فالفكر اليوناني كان، في اوّل نشأته، **فكراً دينيّاً خرافيّاً** يحاول تفسير الوجود عن طريق الآلهة . فالياذة هوميروس، وهي تعدُّ اليوم عملاً جماعيّاً، تمّ تأليفه بين القرنين التاسع والثامن، ترينا الآلهة تتدخّل في كلّ عمل من اعمال البشر، لكنّها تضعُ فوق كل شيء **قَدَراً** يسيِّر الكون ويخضع له البشر والآلهة، وقد يكون مصدراً من المصادر التي استمدّ منها العلم اعتقاده بقوانين الطبيعة ويبدو لنا هزيود محاولاً تنظيم الكون تحت تأثير فكر انتقادي ما يزال متلثّماً، لكنّه يخضع اطوار البشرية الخمسة لقَدَر محتوم، ويحاول فهم نظام يسير عليه الكون .

وتزدهر **الاسرار**، أسرار « إلوزيس» و« ديونيزيوس » وغيرها، وتبرز الاسرار «الاورفيّة» فتعير الاخلاق انتباهاً خاصاً، وتسعى الى تمكين الإنسان من الاتّحاد بالله، بواسطة التطهير، وتقول بالتناسخ. ولعلّها أخذت هذه الفكرة عن المصريّين، كما يعتقد هيرودوطس، او استقتها من الفكر الهندي عن طريق الفرس الذين كانوا على اتّصالٍ مستمرّ بالمدن الإيُونيّة .

قال برترند رسّل : « والمذهب الاورفي مذهب زهديّ، فالخمرة عند الاورفيّين مجرّد رمز كما ستكون رمزاً في الديانة المسيحيّة. والسُّكر الذي كان الاورفيُّون ينشدونه هو حالة « الوجد » أي حالة الاتّحاد مع الله، وهم يعتقدون أنّهم بهذه الطريقة يحصلون على ضرب من المعرفة الصوفيّة التي لا يمكن الحصول عليها بالوسائل المألوفة . وقد تسلّل هذا العنصر الصوفي الى الفلسفة اليونانيّة على أيدي فيثاغورس الذي كان مصلحاً للمذهب الاورفي كما كان اورفيوس مصلحاً للمذهب الديونيسي؛ ثم انتقلت الاورفيّة من فيثاغورس الى افلاطون، ومن افلاطون انتقلت الى معظم الفلسفات التي جاءت بعدئذ فكان فيها عنصر ديني، قلّ أو كَثُر » .

النَزعَة العَقليّة وَبدْء التفكير الفَلسَفي

ومهما يكن من أمر فانّ **النزعة الصوفيّة** هي إحدى النزعتين اللتين تتجاذبان الفكر الانساني ؛ امّا النزعة الثانية فهي **النزعة العقليّة**، التي تبدأ بالشكّ، وتلجأ الى النّقد، فتشقّ الطريق الى الفلسفة، التي لا تتميّز في اوّل نشأتها عن الدين، فتمتزج فيه حيناً، وتسير معه جنباً الى جنب حيناً آخر حتى تتوصّل، بعد بلوغها درجة معيّنة من التطوّر، الى الانفصال عنه والاستقلال بموضوعاتها الخاصّة .

لكن من خصائص الفِكر البدائيّ أن يكون واثقاً بذاته؛ وأن يعتبر حقيقةً ما يبدو له انّه الحقيقة، دون أن يعرضه على محَكّ النقد. قال اندره كريسّون : « في العالم ضربان من العقول، عقول تعير الظّاهرات الحسيّة اهتماماً خاصّاً فتلجأ الى الملاحظة والاختبار، وعقول لا تأبه الاّ لحقائق بديهيّة واضحة لا تحتاج الى برهان، فتعود اليها في اثبات الحقائق، معرضة عن الواقع، غير مبالية بمعطيات الحواس. ونحن نجد عند اوّل مفكري اليونان هذين الضربين من العقول، ينشأان مدارس تُعتبر نقط انطلاق للفكر اليوناني، هي **مدرسة إيونيا** ، **والمدرسة الفيثاغوريّة، ومدرسة ايليا** . »

١ ــ الاتجاهُ التجريبيّ : مَدرَسَة إيونيا

يُسمّي أرسطو أصحاب هذه المدرسة « **بالطبيعيّين** » لأنهم حاولوا تفسير الظاهرات في البيئة التي كانوا يعيشون فيها، وإرجاع تلك الظاهرات المختلفة الى مبدإ واحد . وفي هذه المحاولة تنحصر الفلسفة كلّها .

لاحظ هؤلاء المفكّرون ان الرياضيّات والأفلاك والظاهرات الطبيعيّة تخضع لنظام ثابت وتسير وفاقاً لقوانين دقيقة، وأن كل ذلك لا يمكن ان يكون

نتيجة للمصادفة، وأن وراءه علّة يستطيع العقل الانساني أن يُدركها . ولكن كيف يتصوّر العقل هذه العلّة ؟ يظهر أنّ مهد العلوم اليونانيَّة التي نشأت عن هذا التفكير كان في **ميليا**، وفيها برزت اسماء لم تحفظ لنا أقدم التواريخ عن حياتهم إلاّ معلومات ضئيلة امتزجت فيها الحقيقة بالاسطورة، ومن مذاهبهم الاّ نُتَفاً نلمسها عند من جاء بعدهم من الفلاسفة والمؤرخين . ومن تلك الاسماء ثلاثة، نبغوا في ميليا، هم **طاليس وانكسيمندرس وانكسيمنس**؛ وقد كتب هذان الاخيران بالنثر الإيّوني اما الاوّل فلا نعرف له اثراً مكتوباً . والمعلومات المتوافرة لدينا عنهم تنحصر فيما تذكره الاسطورة من أنّ انكسيمندرس كان رفيقاً لطاليس وأنّ انكسيمنس كان صديقاً له .

وقد تمثّلت **النزعة التجريبيّة الاختباريّة** باجلى مظاهرها عند هؤلاء المفكّرين الثلاثة الذين ظهروا في القرن السادس قبل الميلاد؛ ثم جاء بعدهم **ديوجينس** الذي عاش في جزيرة كريت حوالي المئة الخامسة ق. م. وتبعهُ **هيرقليطس** الافسسي المتوفَّى حوالي عام ٤٧٠ . وقد حاولوا جميعهم، بطرق مختلفة، **تفسير العالم الطبيعي والعالم العقلي والعالم الخلقي**، وميّزوا في الكون **عناصر أربعة** هي النار والماء والهواء والتراب تكوّن مادّة ازليَّة عنها نشأ العالم ومن تحوّلاتها وامتزاج اجزائها كانت جميع الكائنات .

طاليس :

يبدو طاليس، وهو اقدم من وصلت الينا اسماؤهم من حكماء اليونان ، اوّل من اعار **البحث النظريّ** المجرّد اهتمامه . وقد لمع في النصف الثاني من القرن السادس ق.م. ويقال إنّه ارتحل الى مصر وعنها أخذ **علم الهندسة** الذي جاء به الى اليونان . ونحن نعلم أنّ علم الهندسة في مصر لم يكن يتعدّى بعض المعلومات العمليّة حول مساحة الأراضي ، وأنّ طاليس هو الذي جعل منه **علماً نظريّاً** . وقد تخيّل طاليس ايضاً **نظاماً للكون** كان له ، مع سذاجته ، الأثر العميق في تطوّر الفكر البشري ، نستطيع ان نعرضه ، مستندين الى ما وصل الينا من النصوص المتأخرة ، على الوجه التالي :

يحدّ الفضاء المحيط بالكون كرة صُلبة ذات ثقوب ليس وراءَها الاّ المادّة الناريّة . وقد ملأ ماء البحر نصف الكرة السُّفليّ ، وانتشر الهواء والغَمام في نصفها العُلْويّ ، فكانت الارض على الماء ، وهي أشبه ما تكون بأسطوانة يبلغ عرضها ثلاثة أضعاف سَمْكها . وزعم طاليس ان الحياة تكوّنت في الماء وان الماء هو العنصر الاساسي الذي نشأت عنه العناصر الأخرى . وشاهده على ذلك ان الماء قابل للتغيّر ولاتّخاذ جميع الاشكال . ويقول ارسطو ان هذا الاعتقاد نشأ عند طاليس من أثر المطر في تنمية النبات ، ومن رطوبة المادّة التناسليّة في الحيوان ورطوبة الجثث عند انحلالها .

انكسيمندرس :

لم يترك لنا طاليس أثراً مكتوباً ولكن انكسيمندرس ، وهو من تلامذته ، ألّف كتاباً اطلق عليه المتأخرون اسم « **الطبيعة** » او « **في تكوّن الاشياء** » ، لم يصل الينا منه سوى نتف مشكوك في صحّة نسبتها . وقد انكر انكسيمندرس أن يكون الماء أصلاً للكون ، وذهب الى أنّ اصل كل شيء مادّة لا شكل لها ولا حدّ ولا نهاية ، وهي مزيج غير محصّل من العناصر كلّها ، يحتوي على العوالم كلّها . وقد خرجت جميع الكائنات من هذا العنصر غير المتناهي عن طريق « **الانفصال** » . فانفصل الحارُّ عن البارد والرّطب عن اليابس ؛ وانفصل بعض العناصر الاربعة عن بعضها الآخر . غير ان انكسيمندرس أقرّ مع طاليس ان البحر هو الامّ المغذّية لكل ذي حياة ، منها خرجت هولات غريبة الشكل وتفتّحت ، تحت أشعّة الشمس ، عن اوّل كائن بشري .

وكان لانكسيمندرس ضروب من الحدس العبقري ، فقال **بتعدّد العوالم** ، وبأن عالمنا هذا ليس سوى واحد منها . كما قال ان **الحياة نشأت في الماء** وتطوّرت من شكل الى شكل حتى بلغت الاشكال التي نعرفها ، وتلك آراء ليست بغريبة عن العلم الحديث .

وثمّة آراء أخرى مثّلت دوراً مهمّاً في تاريخ الفكر البشري . فقد تصوّر فيلسوفنا وراء الكرة المحيطة بالعالم المتطوّر كرات اخرى تشمل كل واحدة

منها عالماً شبيهاً بعالمنا يلفظها الفضاء اللاّمتناهي من احشائه ثم تتلاشى فيه بعدمدّة محدودة من الزمن لتعود الى الظهور .

وقد رسم انكسيمندرس **اوّل مصوّر جغرافي** واكتشف **انحناء سطح الأرض** مؤكّداً انها سابحة في الهواء لا عائمة على سطح الماء ولا مرتكزة على قاعدة صلبة .

فنرى العقل مع انكسيمندرس يحاول الانطلاق نحو اكتشاف الحقيقة ، لكنه يظلّ مستنداً الى الواقع مستمداً من الملاحظة مادّة ابحاثه ، فيأتي بمزيج متّزن من المعرفة النظرية والاختبار الحسّي .

انكسيمنس :

لم يبلغ انكسيمنس، الذي ظهر قبل عام ٤٩٤ ق.م ، عمقَ انكسيمندرس في التفكير الفلسفي، لانّ عالمه في تركيبه العامّ ونظامه الاساسي لا يختلف كثيراً عن عالم سلفه؛ هو مجموعة لا تحصى من الكرات الصلبة السابحة في الفضاء، غير انّ هذا الفضاء هو **الهواء والغمام**، تتنفّس فيه العوالم كما تتنفّس الكائنات الحيّة . فالهواء اذن هو العنصر الاساسي للكائنات لانّه اكثر قابليّة من الماء للتغيُّر واتّخاذ الاشكال المختلفة . وقد عني انكسيمنس عناية خاصّة بوصف الظاهرات الطّبيعيّة وتعليلها، فقال ان نار الشّمس تشعّ اشعاعاً قويّاً فتمتصّ حرارتها الابخرة المتصاعدة من البحر وتكوّن فوق سطح الأرض طبقة كثيفة من الغمام، وتصل الى نيران السماء فتغذّيها كما يغذّي الزّيتُ نار الحطب . ويحدث احياناً ان تنفلت شهب من النار فتحرقها وتحدث ما نسمّيه برقاً . واذا ما تلاشى فعل النار برد الغمام وتساقط أمطاراً تروي سطح الارض وتغذّي البحار . وتحفر هذه المياه في الأرض انفاقاً ثم تتفجّر منها ينابيع وانهاراً . وتحصل في الهواء تيّارات قويّة تحت تأثير البرد وحرارة الشمس تجوبُ الفضاء الذي يفصل بين السماء والأرض، والمحرّكان لهذه التيّارات هما الحرارة والبرد .

نرى هنا **اوّل محاولة جديَّة لتفسير الآثار العلويّة** وتعليلها ووضع الخطوط الرئيسيَّة لعلم لم يتغيّر فيه شيء يذكر حتى القرن السادس عشر .

وهكذا تبدو لنا قيمة المدرسة الايونيَّة لا في حاصل ما انتجته من معارف،

بل في ما حاولته، وفي الاسئلة التي وضعتها وسعت الى الإجابة عليها ؛ وهي أمورٌ جديرة بالبحث كانت باعثاً على التفتيش والتفكير لمن جاء بعدها .

هيرقليطس :

لم تنجب ايونيا بعد الحكماء الثلاثة الذين ذكرناهم مفكّرين حفظ لنا التاريخ مذاهبهم . وقد ظهر في أفسس، حوالي سنة ٥٠١ ق.م. هيرقليطس وهو مفكّر لا نَعْرف له سلفاً ولا خلفاً ، جمع بين حدّة الملاحظة وعمق التفكير. رأى هيرقليطس ان التحول والصيرورة الدائمة يسيطران على الكون وما في الكون من حيوان ونبات وجماد ، وأن كل شيء يسيل ويتغيَّر ويتبدَّل ، وأن ليس في الوجود شيء ثابت . فنحن « لا نتنشق رائحة الوردة الواحدة مرتين ، ولا نغتسل مرتين في النهر الواحد » . ولما كانت **النار** اخف العناصر وأسرعها حركة فقد جعل منها هيرقليطس العنصر الاساسي الذي تكونت منه العناصر الاخرى. فالنار تلتهم كل ما تمسّه وليس في الكون ما لا تقوى على التهامه . وبين النار والهواء والماء والتراب حركة دورية متواصلة لا تعرف الراحة والسكون . فالتراب ينقلب ماءً والماء يتبخر غماماً ثم هواءً والهواء يلتهب ويعود الى النار ... فالنار هي الحاكم الأسمى الذي يخضع لحكمه كل شيء . هي زفس الاله الاكبر الخالد وحده ، فيما يفنى غيره من الآلهة ، الواحد تلو الاخر . والنار في كل آن وكل مكان هي الينبوع الاوحد للحياة ، تنحت الكائنات الحيّة من الداخل أي من القلب حيث مقرّها ، وهي العامل المحرّك للعضلات والاعضاء؛ وما النَّفس ، مبدأ الحياة الا قبس من النار الازليّة، تقوى فيها الحياة بقدر ما تكون طبيعتُها حارّة، وتضعف عندما تخمد نارها ، وتموت اذا ما تحوّلت هذه النار ماءً .

وفي النار قوّة دائمة النشاط وتوتر ينتج عنه عراكٌ مستمر يعطينا مشهد الحياة الصاخبة صورة عنه . وكل كائن وليد عراك بين قوّتين متناقضتين لا تتّحدان برهة حتى تعودا الى التنافر . فالوجود كفاح ولو امّحى الكفاح لزال كل شيء « فلا بدّ ان نعلم أن الحرب مشتركة بين الجميع ، وأنّ الكفاح عدل ، وان كل شيء يوجد ويفنى بالكفاح » .

فمذهب **امتزاج الاضداد** جزء من فلسفة هيرقليطس لا يقلُّ أهميّة عن مذهب التغيّر الدائم . قال: « أزواج الاشياء هي أشياء كاملة وأخرى غير كاملة . هي ما ينجذب بعضه الى بعض وما ينفصل بعضه عن بعض ، هي المتناغم والناشز . ان الواحد متألّف من كل الاشياء ، وكل الاشياء صادرة عن الواحد » .

اين الثبات واين الحقيقة الأبديّة التي يمكن ان تكون وحدها موضوعاً للعلم؟ إنّ الشيء الوحيد الأزلي في رأي هيرقليطس هو **النار** التي لا تخبو ابداً : « كان ابداً ولا يزال ولن يزال الى الابد ناراً لا تخبو فيها الحياة ». والتغيّر الدائم ذاته يحدث وفاقاً لنظام يسمّيه هيرقليطس « ناموس الكون » ، وكل ما نراه في هذه الدنيا خاضع لمجموعة من هـــذه النواميس التي يطلق عليها هيرقليطس اسم **« القانون » أو « الاتفاق » او « الكلمة »** λόγος ، لا يتبيّنها ويتوصل الى التعبير عنها الا" الحكيم المتمرّس على ملاحظة الظاهرات .

٢ ـ الاتجاه العقليّ

عاش حكماء ميليا الثلاثة الذين أتينا على ذكرهم كما عاش هيرقليطس في القسم الغربي من آسيا الصغرى ، في مدن تجاريّة مزدهرة، لكنّها كانت، كغيرها من المدن الايّونيّة، مركزاً للاضطرابات والقلق السياسي والاجتماعي . وكانت في القرن السادس ترزح تحت نير الفرس فثارت عليهم لكنّ ثورتها أخمدت في الدماء والدمار ، ولم يعد فيها للفكر مرتع . وقد ظهرت ، في العصر ذاته ، بؤر أخرى للفكر الاغريقي أشعّت في المدن اليونانيّة القائمة في جنوبي ايطاليا .

لم تقم المدرسة الايّونيّة وحدها بمحاولات لتفسير الكون وتعليل ظاهراته ، بل كانت ثمّ محاولات أخرى اتّخذت طرقاً للبحث مختلفة ، واتّبعت اساليب غير التي اتبعتها المدرسة الايّونيّة. وينحصر اهم هذه المحاولات في مذهبين رئيسيّين هما **المذهب الفيثاغوري والمذهب الايليوي** .

ولئن نزع الإيّونيون النزعة التجريبيّة الاختباريّة ، وظل الفيثاغوريون يتطلّعون الى الطبيعة ويستمدّون منها بعض الاسس لفلسفتهم العدديّة ، فان

المدرسة الايليوية لم تعر الطبيعة ادنى اهتمام وقد حاولت بناء صرح الفلسفة على الفكر المجرّد والبراهين المبنيّة على معطيات العقل النظري .

١ ـ فيثاغورس والفيثاغورية

لا نعرف عن فيثاغورس إلاّ ما حاكته لنا الاساطير العديدة المتناقضة التي نشأت حول اسمه منذ زمان عريق في القدم وقد شكّ الكثيرون حتى في حقيقة وجوده. وكل ما نعرفه بالتأكيد أنّ ثمّ تقليداً فيثاغوريّاً قد اتّخذ شكله النهائي قبل عهد ارسطو وهو ينحصر في « **أنّ العدد هو عنصر جميع الكائنات** » .

يروي بعضهم ان فيثاغورس فينيقي الاصل وأنّه وُلد في مدينة صور . غير أنّ اكثر الروايات تجعل مولده في ساموس وهي جزيرة مقابلة للشاطىء الممتدّ بين مدينتي مليطا وأفسُس، وانّه هجر وطنه في عهد الطاغية بوليقراطس ملك الجزيرة حوالي عام ٥٣٢ ق.م. واستوطن جزيرة صقلية . فحلّ في مدينة كروتون حيث جمع حوله رهطاً من التلامذة كوّنوا جماعات لها ميزات خاصّة منها تحريم أكل اللحوم وبعض الحبوب، وتحريم تقدمة القرابين الحيوانيّة والإمتناع عن ارتداء الألبسة التي تدخل فيها مواد من اصل حيواني . وكل هذا يعود الى اعتقادهم بالتّناسخ اي بانتقال الانفس من جسم الى جسم آخر .

ويبدو لنا فيثاغورس زعيم فئة دينيّة وحركة سياسيّة ترمي الى فرض سيطرة اتباعها ، ومؤسّس مدرسة علميّة **جعلت من الرياضيّات علماً برهانيّاً قائماً بذاته** . ومن الثابت أنّ فيثاغورس وأتباعه انشأوا في كروتون وفي غيرها من المدن الايطاليّة مؤسّسات ذات طابع خاص ديني وسياسي وعلميّ . وقد حاولوا استلام زمام الحكم ليشيدوه على اساس العقل والفضيلة .

ويمكننا ، بالاستناد الى المعلومات المختلفة التي وصلت الينا ، ان نتصور جماعة الفيثاغوريين على الشكل التالي : فئة من الناس يجمع بينهم نظام مشترك ، وتربط بعضهم ببعض اواصر صداقة متينة، وجمعيّة علماء يشتغلون معاً بالرياضيّات والفلك

والموسيقى والطب ، وأخيراً ملـّة سياسيَّة تسعى الى جعل زمام الحكم بين أيدي العلماء ولا تتراجع عن اللجوء الى القوّة عند الاقتضاء . وسنرى ، عند دراستنا لإخوان الصفاء ، الأثر العميق الذي تركته الفيثاغوريَّة عند هذه الجماعة .

لم يقتصر جهد افراد الجماعـــات الفيثاغوريّة على اعداد العمل بواسطة التأمُّل والصّلاة فحسب ، بل عن طريق البحث العلمي المرتكز على معرفة خصائص العدد أيضاً . ونعلم أنّ فيثاغورس قد ذهب الى ان الحقيقة الاساسيَّة ، إن لم نقل الوحيدة ، **هي العدد مبدأ جميع الكائنات** . والعدد ينشأ عن اتحاد مبدأين هما الحدّ ، أي الوحدة ، واللامحدود . وثمّ أعداد تختلف بالطبع ويمكن التعبير عنها تعبيراً مكانيّاً فنتصوّرها ونرسمها بشكل المثلّثات والسُّطوح المختلفة والمجسَّمات .

والعدد فرد أو زوج . والفرد هو المحدود الكامل امَّا الزوج فهو اللاّمحدود الناقص . والاعداد قابلة للتـَّمثيل الهندسي فالنقطة (= •) تمثّل الوحدة . والنقط تترتّـب على سطح منبسط أو في الفضاء ، فيكون لنا الاعداد الخطّية كالعدد ٢ (ــــ) والاعداد المثلـَّثة كالعدد ٣ (△) والاعداد المربّعة كالعدد ٤ (□) والاعداد الهَرَمِيـَّة كالعدد ٥ (⊠) الخ ... فيصبح العدد « واحد » العنصر الاوّل لجميع الاعداد والمبدأ المفرد للعدد « اثنين » . والاثنان اوّل عدد زوج ، « والثلاثـــة » اوّل مجموع للزوج والفرد ، « والاربعة » الحاصل الاوّل لمضاعفة الزوج الاوّل ... والعشرة مجموع الاعداد الاربعة الاولى الخ ... وأصبحت الارقام تعبّر عن نسبة سرعة الحركة وبُطـْئها ، وأصبحت العلاقة العدديّة بين ارتفاع الصوت وطـــول الوتر معروفة . ولم يقتصر الفيثاغوريُّون على كل هذا بل حاولوا تطبيق فلسفتهم العدديَّة على الجماليَّات والسِّياسة والاخلاق والتربية ، ووجدوا علاقات خفيَّة بين الاعداد العشرة الاولى وجميع الكائنات المادّية والروحيّة . والاعداد ، علاوة على تمثيلاتها الهندسيَّة ، ترمز الى حقائق ذهنيَّة . فالثلاثة تطابق المكان بأبْعاده الثلاثة ، فيما تطابق الخمسة الصِّفة ، والستـَّة الرطوبة ، والسَّبْعة العقل والنور والصحَّة ، والثـَّمانية الحبّ والصَّداقة ، والتـِّسعة الرويَّة ؛ أمَّا العشرة ، وهي التي تحتوي هـذه الاعداد كلـّها ، فانها ذات طبيعة إلهيّة ، وتطابق تركيب الكون الذي يحتوي على جميع الاشياء .

الصوفيّة في الفيثاغوريّة :

قال كورنفورد : في كتابه : « من الدين الى الفلسفة » : « ان مدرسة فيثاغورس تمثل التيار الاساسي في الاتجاه الصوفي الذي جعلناه أحد المجريين الرئيسيّين حين جعلنا الآخر اتجاهاً علمياً » . ثم أضاف في موضع آخر : « تميل المذاهب الفلسفيّة التي أوحى بها فيثاغورس الى البحث في العالم الآخر اذ تجعل القيمة كلها لوحدة الله التي لا تراها العيون وتصف العالم المحسوس بالبطلان والخِداع ، فهو سطح عَكِر تتكسر عليه أشعّة الضوءِ السماويّ وتتسكّع في ضباب وظلام » .

من مقوّمات الصوفية الاعتقاد بخلود الروح وبوحدة الكائنات ، وهذا ما علّمه فيثاغورس ، وأضاف أنّ الروح تتحوّل الى أنواع مختلفة من الكائنات الحيّة . فكل ما يظهر في الكون ويتلاشى يعود الى الظهور في دورة معلومة حدّدها بثلاثة آلاف سنة ؛ فلا جديد كلّ الجدّة ؛ وكلُّ ما يولد وفيه حياة ينبغي أن ننظر اليه نظرتنا الى ابناء الأسرة الواحدة .

ويبدو لنا فيثاغورس مفكراً أعار الحَدْسَ الإشراقيّ اهتماماً خاصاً واعتبره أعلى منزلة من الفكر ومن الحسّ ؛ وهذا ايضاً هو موقف التصوّف من المعرفة التي تكون بنوع من النظر الوجداني اكثر ممّا تكون بالملاحظة والفكر والبرهان . أما النفس فقد أعتبرها فيثاغورس جوهراً مغايراً للجسد ، مركزه الدماغ ، وآلة للوظائف العقليّة العليا من حكم وتفكير . وبقاؤها بعد فناء الجسد يمكّنها من الانتقال من جسد الى جسد ، ويتوقّف عدد الاجساد التي تمرّ بها على درجة كمالها .

لم تنقرض المدرسة الفيثاغورية بعد موت مؤسّسها بل ظلت نشيطة في ايطاليا وصقلّية ثم في مدن اليونان حتى عهد افلاطون وأرسطو . وهي وان زالت من التاريخ كمدرسة قائمة بذاتها ، فقد تركت فيه أثراً عميقاً ، لم يتحرّر منه الفكر الأفلاطوني ، ودوت اصداؤها في الشرق قويّة عند اخوان الصفاء الذين نستطيع ان نلقبهم بفيثاغوريّ الاسلام لما بينهم وبين الجماعات الفيثاغوريّة من أوجه الشبه العديدة ، كما سنرى ذلك عند دراستنا لمذهبهم .

ب ـ مَدْرَسَة إيليا

برمنيذس :

نشأ برمنيذس في ايليا من اعمال ايطالية حوالي عام ٥٠٤ ق.م. وكل ما نعرفه عنه أنـّه لعب دوراً سياسياً مهما وكان ذا شخصيَّة تفرض الاحترام ، وقد ألـّف ديوان شعر في « الطبيعة » وصل الينا بعض أجزائه .

تدور فلسفة برمنيذس كلـّها حول «**الكائن**» وحول «**الظاهرات**». والمعرفة طريقان ، « **طريق الحقيقة** » التي تقودنا الى معرفة الكائن و « **طريق الظن** » التي سار عليها الفلاسفة الإيـّونيـّون ، وهي طريق وهم وضلال .

أمـَّا الحقيقة فهي ، أن الكائن وحده موجود ، وغـير الكائن لا وجود له ، « الكائن موجود واللا ّكائن غير موجود ، ولا مفرّ من هذا ! » واللاكائن لا يمكن تصوّره لان التصوّر والكون شيءٌ واحد بعينه . ونتيجة ذلك واضحة يمكن عرضها على الوجه التالي : ليس للكائن بدء ، إذ لا يمكن أن يصدر عن العَدَم ، وليس له نهاية ، اذ لا يمكن ان يصير الى العدَم ، فهو اذن ازلي أبدي غير قابل للتغيّر والانقسام وليس له صفات سوى ذاته لان كل ما ليس ذاته غير موجود أيضاً . وهو غير خاضع للصيرورة ، لانـّه إن صار الى شيء فامَّا الى ذاته وإمَّا الى غير ذاته أي الى اللاكائن وهذا محال .

امَّا الطريق الثانية فانّها توصلنا الى الظاهرات وهي لا تصلح لان تكون موضوعاً للعلم لانّها لا تتعدّى نطاق الظنّ ، والظن لا يليق بالحكماء . ومع ذلك فانّ برمنيذس يعرض ما يسمّيه بالظنون الكاذبة ، وهو في عرضه هذا يأتي بمزيج من الفيثاغوريّة والطبيعيّات الايـّونيّة دون أن يزيد عليها شيئاً يُذكر .

ومهما يكن من أمر فان فكرة جديدة دخلت حقل الفلسفة مع برمنيذس هي وجود **رتبتين من المعارف ، رتبة اليقين** التي يوصل اليها المنطق ، **ورتبة الظاهرات** المتغيّرة حيث يظلّ الخطأ ممكناً وحيث يظلّ الشك يخامر العقول النيّرة .

زينون :

جاءت فلسفة برمنيذس تناقض آراء هيرقليطس في الحركة والصيْرورة كما جاءت تنافي ما تؤدّيه الينا حواسّنا وما يظهره لنا الاختبار اليومي . فلم تقبل العقول فلسفة تظهر منافية للواقع المحسوس وتظل مفتقرة الى البراهين العقليّة ، فجاء زينون الإيليويّ ، أحد تلامذة برمنيذس، باربعة براهين عقلية ورياضيَّة لدعم آراء أستاذه ، قسَّمها الى قسمين ، وبيّن في برهاني القسم الاوّل أنّ الحركة محالة إذا كان الزمان والمكان ينقسمان الى ما لا نهاية له، وفي برهاني القسم الثاني انّها محالة ايضاً إذا كانا مركّبين من وحدات لا تتجزّأ .

لن ندخل في عرض هذه البراهين مفصّلة لكننا نذكر اثنين منهما على سبيل المثال . فلنفرض اذن آخيلس يطارد سلحفاة متجهة نحو النقطة ن آ ـــ س ـــ س١ ـــ س٢ ـــ ن . يقول زينون إن آخيلس لن يدرك السلحفاة أبداً لانه عندما يصل الى نقطة انطلاقها س تصبح هي في س١ وعندما يبلغ س١ تكون قد اصبحت في س٢ وذلك الى ما لا نهاية له، لإنّه ما أن يُصبح في موضعها حتى تكون هي قد أصبحت في موضع آخر .

ولنفرض الآن « الكائن » مركّباً من وحدات لا تتجزّأ والزمان مؤلّفاً من وحدات متميّزة . ففي هذه الحالة يظلّ السهم الطائر ساكناً لانّنا لا نستطيع أن نُدرك متحرّكاً بين نقطتين أو بين آنين متتابعين .

فهكذا نرى هذه المدرسة ترفض الملاحظة الحسيَّة باسم البرهان العقلي .

وهكذا نرى الفلسفة اليونانيَّة، منذ أوّل نشأتها، تتّخذ لها اتجاهين متقابلين، تمثّل الفلسفة الايّونيّة ،وخاصّة فلسفة هيرقليطس أحدهما، وتمثّل فلسفة برمنيذس وزينون الاتّجاه الآخر .

فالملاحظة الحسيّة تدفع الفئة الاولى الى تأكيد **الصيرورة العامّة** ؛ ويجعل البرهان العقلي عند الفئة الثانية من **الكائن مطلقاً ثابتاً غير متبدّل** . فأيّة فئة هي على حقّ فيما تدّعيه ؟

رأت بعض العقول المتّزنة أن في كل مذهب قسطاً من الحقيقة، وستبدو لنا الفلسفة اليونانيّة، فيما بعد، محاولات مختلفة ترمي الى التوفيق بين وجهتي النظر هاتين، أي الى إيجاد موضوع ثابت يصلح لان يكون موضوعاً لعلم يقيني على الرُغم مما يَقع تحت حواسّنا من ظاهرات متغيّرة متبدّلة. فاعتقد بعضهم أن هذا الموضوع موجود، وذهب آخرون، وهم قلائل، إلى أن لا وجود للحقيقة، وان كانت موجودة فلا سبيل الى معرفتها.

٣ ـ الذَّرّيّون

إن كان لا سبيل الى إنكار الكائن مع استحالة إنكار الصّيرورة فمن الضروري ايجاد حلّ متوسط يوفّق بين كلا المذهبين. وهذا الحل، نجده اوّلاً في الفلسفة الذريّة التي حاوَلت، في الدرجة الاولى، كما يرى بالوريس، **تحديد العلاقة بين الواحد والكثرة**. ويصبح المذهب الذرّي **عدَدياً ذهنياً عند فيثاغورس**، كما رأينا، **ومادّيّاً عند لوكيبوس وديموقريطس، وروحانيّاً عند انكساغوراس**.

لوكيبس وديموقريطس:

يُعتبر لوكيبس وديموقريطس الواضعين الحقيقيّين للمذهب الذرّيّ.

لا شكّ في أنّ ديموقريطس أشهر مفكري القرن الخامس ق. م. وأبعدهم أثراً، وقد ترك مذهباً فلسفيّاً كان له في تاريخ الفكر البشري دويّاً هائلاً ولا تزال أصداؤه تتردّد حتى عصرنا العلميّ الحاضر. ولد ديموقريطس حوالي عام ٤٦٠ق.م. في ابديرا ويقال إنّه عاش قرناً كاملاً وإنّه كان تلميذاً للوكيبّس المالطيّ. وقد جمعت مؤلّفات المفكّرين، بعد موت ديموقريطس، في مجموعة تعتبر موسوعة للمعارف الانسانيّة في ذلك العصر وتبرهن عن عمق في التفكير وسعة في المعارف قلّ نظيرهما. وقد اضاف ديموقريطس على فلسفته الطبيعيّة ملاحظات نفسيّة وخلقيّة فيها من البساطة والعمق ما يجعلها تحتفظ حتى يومنا هذا بقيمتها العلميّة.

لا يختلف المذهبان الاّ في بعض التفاصيل، امّا المبادىء العامّة التي يرتكزان عليها فواحدة. ويبدو ان مذهب لوكيبس، في اوّل أمره، كان **وليد الملاحظة**

والمنطق . فذهب كما ذهب أرباب المدرسة الايليويّة الى المقابلة بين الكائن واللاكائن، لكنّه قال بوجود شيء ليس بكائن ولا معدوم وأنّ الكائن لا يمكن أن يصير الى العدم، وان العدم لا يمكن أن يعطي كائناً . والكائن هو الملأ، والعدم هو الخلاء، وهكذا يوجد كائنان متعادلان الملأ والخلاء، وهذا ما يُظهره لنا الاختبار، فلولا الخلاء، لما كانت حركة، والحركة موجودة ولا سبيل الى انكارها .

والكائن مركّب من عدد لا نهاية له من العناصر البسيطة الثابتة الصلبة التي لولاها لما كان المركّب . واذا ما عدنا الى الملاحظة والاختبار اقتنعنا بوجود دقائق ماديّة متناهية في الصغر مثل التي نراها ترقص في شعاعة من شعاعات الشمس، وكحُبَيْبات الالوان التي تنتشر في السوائل، ودقائق الرائحة المنتشرة من العطور.

ولهذه العناصر او الذرّات ثلاث صفات أساسيّة هي **الشّكل والتّرتيب والوَضْع** . فالحرفان ه ع يختلفان في الشكل . وقد يختلفان ايضاً في الترتيب ه ع ، ع ه وفي الوضع ه ، ع .

كان في البدء خلاء وكتلة من الذرّات . لكن الذرّات تدهورت في الخلاء واتّحدت فكان من تأليفها تأليفاً آليّاً عَفْوياً عوالم لا تحصى ؛ وللذرات حركة لا بدء لها ولا نهاية، تحملها على التّصادم والتشابك فتتكوّن منها الاجسام المختلفة. والنفس كالجسم مركّبة من ذرّات كرويّة الشكل هي غاية في اللطافة والصغر، وهي تتخلّل جميع الاجسام حتى التي تبدو لنا منها عديمة الحركة والحياة . وما الإحساس والشعور والعاطفة والفكر ، سوى ظاهرات ماديّة . فالادراك مثلًا ينجم عن قبول الصُّوَر التي تأتينا من الاشياء الخارجيّة ، فتخترق الهواء وتدخل الينا في ثقوب تتخلّل الذرات . ولا تختلف هذه الصُّور عن الاشياء بتركيبها انما تختلف عنها بحجمها وخفّتها ، وهي تطبع في اعضائنا الحسيّة آثاراً تبقى .

لا يختلف مذهب ديموقريطس في خطوطه الكبرى عن مذهب لوكيبس ، لكن التّلميذ يُدخل بعض التعديلات المهمة على آراء استاذه . فالذرّات الازليّة منتشرة في الازل في الفراغ اللامتناهي ، وكتلة الذرّات تعادل كتلة الفراغ ،

وهي مثلها غير متناهية ، وهكذا نرى ديموقريطس **يعدل عن نظرية الفراغ العظيم** المتميّز في البدء عن الذرات .

والتركيبات التي تحصل عن اتحــاد الذرّات عارضة ، والعوالم غير المتناهية تتكوّن وتزول الى ما لا نهاية له . ولجميع الظاهرات في الكون علّة واحدة تزدوج هي والآليّة والضرورة من جهة والمصادفة والبخت من جهة أخرى . والمصادفة والضرورة والآليّة عند ديموقريطس معنى واحد، وهي علّة وحيدة لا يدركها العقل، تحدث ائتلاف الذرّات ، لكن هذه الذرّات، بعد ائتلافها، تسير وفاقاً لقوانين حَتْميّة لا يعود للمصادفة بها علاقة .

والنفس واحدة مؤلّفة من ذرّات كروية لا يمكن ان تتميّز فيها الروح عن العقل ، ولكن النفس منبثّة في جميع أجزاء البدن ، أمّا العقل فمركزه الصدر .

وللنفس ثلاثة انواع من التأثيرات : **الإحساس والفكر والشّعور** . وكلّ هذه التأثيرات نسبيّة ، ونحن لا نعرف العالم الخارجي الاّ عن طريق التأثيرات الحسيّة ؛ واللون والرائحة والطعم والصوت ، كاللذة والالم والتأثيرات الاخرى كلّها نتيجة لعمل مشترك بين ذرّات الاشياء المدركة وآلاتنا الحسيّة، وهــذا معناه أنّ كل إحساس انّما هو أمرٌ متعارَف ، وأنّ إدراكنا لا يكون لحقيقة الاشياء بل لكيفيّاتها المختلفة .

ولعلّ أهمّ ما في فلسفة ديموقريطس اراءَه الخلقيّة ، وهي **آراء تفاؤليّة** تجعل سعادة الانسان في الرضى والقناعة والحبور، وتعتبر الحياة الاجتماعيّة ضرورة لا بدّ منها للدفاع عن النفس والتعاون على قضاء حاجات الحياة الاساسيّة .

انكسغوراس (٤٩٩ – ٤٢٨ ق. م.) :

لا يختلف مذهب انكسغوراس اختلافاً كبيراً عن مذاهب معاصريه ومن تقدّموه، لكنه جاء بعنصر جديد كان من شأنه ان يقلب التفكير الفلسفي رأساً على عقب .

كان انكسغوراس ايونيّاً لكنّه استوطن أثينا حيث استدعاه بريلكس وظلّ فيها نحواً من ثلاثين سنة . وقد علّم أن **اجزاء جميع الاشياء مركّبة من جزئيّات أصغر منها حجماً تنقسم الى ما لا نهاية له** ، ومهما ذهبنا في التقسيم لا نجد الاّ اجزاء مجانِسة للكل . فالعظم مركّب من جزئيّات عظميّة ، وإن قسّمنا الدم الى اقصى حدود التقسيم لا نجد سوى الدم . فلم يكن في البدء إلاّ مزيجاً كليّاً واحداً مساوياً لذاته غير قابل للزّيادة والنقصان ولا يمكن حصره أو قياسه . وهو يتحرّك بحركة داخليّة قويّة تفوق بسرعتها جميع الحركات التي ندركها الآن ، وجميع الاشياء التي نراها خرجت من هذا الكل .

وكان ، خارجاً عن هذا الكلّ ، متميّزاً عنه ، روح او عقل (νοῦς) نقيّ أزلي ، له قوّة الإدراك وقدرة لا حدّ لها . ودخل العقلُ الكلّ فأخذ في تنظيمه وتمييز أجزائه حتى كان الكون على الشكل الذي تراه فيه ، لكنّ هذا التنظيم لم يتمّ الا تدريجيّاً وعلى مراحل وفاقاً لترتيب دقيق وقوانين ثابتة .

وليس في الكون حياة أو موت . **فالولادة معناهـــا الانفصال الجزئي عن الكلّ ، والموت معناه العودة الى هذا الكل** ، والانفصال والاتصال لا يتمّان الا تحت تأثير العقل .

وفي كل جسم مهما كبر وفي كل جزء مهما صغر حجمه مجموعة من الصفات والجراثيم كالبرودة والحرارة واليبوسة والرطوبة والنور والظلام والعناصر الاربعة وبزور جميع الأشياء . فلا صغر ولا كبر بالمعنى المطلق ؛ امّا العقول الفرديّة فمتجانسة لا تختلف سموّاً في الانسان عنها في الحيوان ، والفوارق البادية بين درجات الذكاء تعود الى الفوارق الجسميّة ، فتعود سيادة الانسان الظاهرة الى ان له يَدَيْن .

نرى ان الفلسفة قد اتّخذت مع انكسغوراس اتجاهاً جديداً وحدّدت بعض المشكلات التي ستدور حولها جميع أبحاثها ، **كازليّة الكائن واسباب الموت والفناء ، ونسبيّة المعرفة والعِلاقة بين الطبيعة والروح** ، وكلّها عناصر تنتظر عقلاً ثاقباً يرتبها في نظام فلسفي دقيق محكم الاجزاء .

امباذقليس :

لا يمكننا ان نلحق امباذقليس باحدى المدارس التي دار عليها كلامنا، ولكنّ ما له من الاهميّة في تطوّر الفكر الفلسفي جعلنا نثبته هنا لان مؤلّفاته تقدّم لنا الحاصل المقتضب لعصر من التفكير والبحث .

وُلد امباذقليس في أغريجنتي من اعمال صقلية حوالي عام ٤٤٤ ق. م. ويبدو لنا من خلال ما وصل الينا من مؤلّفاته ومن خلال ما حاكته حوله الاساطير المتضاربة التي حاول هو اصطناعها حول شخصه مفكّراً بالجمع بين النظرة العميقة الشاملة للكون والآراء البدائيّة التي تذكّرنا بأوّل عهد التفكير الانساني . وله آراء دينيّة ذات صلة وثيقة بالفيثاغوريّة وآراء فلسفيّة تنحصر في أن العالم مركّب من العناصر التقليديّة الاربعة وهي ازليّة لا فناء لها، متعادلة بالكمّ، تتركّب تركيبات مختلفة تنتج عنها جميع الاشياء مع كل ما فيها من اختلاف وتنوّع . وتركيب هذه العناصر وانفصالها خاضعان لقانون أزلي ذي حدّين متناقضين هما **الحبّ والبغضاء**، او بتعبير عصري **التجاذب والتباعد**، فاذا ساد الحب اتّحدت العناصر وكان السلام واذا سادت البغضاء تنافرت وكان الحرب . وكل ما نلاحظه في الكون من تغيّرات وحركات إن هو الا نتيجة للعراك المستمر القائم بين هذين المبدأين .

ففي الكون حالتان متعاقبتان : في الحالة الاولى تكون العناصر الاربعة متحدةً اتحاداً وثيقاً تكوّن أجزاؤها كرة لا حدّ لها ولا تمييز بين أجزائها، وهي أشبه ما يكون بكائن برمنيذس، لا متناهية في جميع اتّجاهاتها، ولا خلاء فيها، ولا وجود لشيء خارجاً عنها .

والحالة الثانية هي حالة الكون المرتّب الذي نراه، أي حالة التّرتيب الذي تنفصل فيه أجزاء العناصر وتتميّز، وتحدث الكثرة، حتى ينتصر الحب على البغضاء، فتعود جميع هذه العناصر الى وحدتها الاولى، وهكذا الى ما لا نهاية له .

ولعلّ أهمّ ما في آراء امباذقليس تلك التي تتعلّق **بالنفس والحياة** . فالحياة قد

نشأت من القوى الآلية السائدة في الكون وهي وليدة المصادفة . وقد ظهر النبات من جوف الارض ثم تلاه الحيوان، ولكلّ الكائنات الحيّة نفس تحسّ وتدرك . وجميع الأنفس الجزئية من أصل واحد تنتقل من جسد الى آخر، في صيرورة لا نهاية لها، عن ذنب قديم قد اقترفته، ولا يخلص منها ويعود الى فردوس الآلهة الخالدين الا الانفس التي تتحلّى بالفضيلة وتستحقّ الخلاص . وقد حرّم امباذقليس أكل اللحم لان من يأكلها يتغذّى بجثث اقاربه .

إزْدِهَارُ الفَلْسَفَةِ في أثينة

توعرع اكثر الفلاسفة الذين اتينا على ذكرهم خارج أثينا ، لانّ أثينا لم تحتل المقام الاوّل بين المدن اليونانية الا في عهد الحروب ضد الفرس منذ عام ٤٨٠ ، وازدهرت فيها الفنون والآداب والعلوم خاصّة في عهد بريكلس (٤٦٠ — ٤٣٠) بينما أخذت الأخلاق بالانحطاط وأصبح هم الشبّان الأوحد السعي وراء الملذّات وكسب المال وآلت الحالة الاجتماعيّة والسياسيّة ، بعد ٤٣٠ الى الفوضى ؛ ولم يبق للمعرفة والفضيلة من قيمة في مجتمع يتسابق فيه الناس بشتى الوسائل المشروعة وغير المشروعة الى الوظائف والمراتب والثروة .

ومن الطبيعي ان يصبح للفصاحة ووسائل الإقناع ، في مجتمع هــذه حاله ، شأن عظيم . ولم يكن **السوفسطائيون** سوى رجال يكسبون عيشهم بتعليم الشبان بعض الأشياء التي كانوا يعتقدون أنها تنفعهم في حياتهم العمليّة .

وكان لتضارب الآراء الفلسفية واختلاف المذاهب حول الموضوعات الواحدة، ردّ فعل عند بعض المفكرين ، فشكّوا بوجود حقيقة مطلقة ، وراحوا ينادون بان الحقيقة أمر نسبي ، تختلف باختلاف العقول .

ان أقدم السوفسطائيين المعروفين هو **بروتاغوراس** الأبديري الذي ولد حوالي عام ٤٨٤ .

تتلخص فلسفة بروتاغوراس **بتبرير فنّ الخطابة** . ولعلّ بروتاغوراس أخذ عن ديموقريطس او عن هيرقليطس الاعتقاد بالصّيرورة وعدم الاستقرار . ورأى اننا نعلم كل ما نعلمه عن طريق الحواسّ ، وأن كل إحساس لا يكون صحيحاً الا في الحين الذي نحسّ فيه . ولكل انسان إحساسات خاصّة متغيّرة هي القياس الوحيد الممكن للحقيقة ؛ فالانسان الفردي ، في كل آن من آنات حياته ، هو المقياس لكل شيء ، للكائن ولغير الكائن . فان صحّ هذا ، وهو صحيح ، فعلى السوفسطائي أن يُعرض عن البحث العلمي الذي لا نفع منه ، ويُكبّ على معالجة الفنّ الذي يمكّن الانسان من حمل غيره على ما يريد ان يعتقده ، ليتسلط بهذه الطريقة على عقله وشعوره ويوجّه سلوكه وفاقاً لرغائبه . وما هــذا الفن الا فن البلاغة .

أخذ السوفسطائيّون يبحثون في جميع المعارف الانسانيّة من طبّ ورياضيّات ونحت ورسم وموسيقى ، ويدّعون أنهم يعرفون هذه الفنون أحسن من معرفة أربابها لها ؛ وقاموا ينتقدون الاوضاع الاجتماعية والسياسيَّة والدينيَّة والخلقيَّة فادخلوا في المجتمع الأثيني عنصراً قوياً من **الشكّ** كان خميرة قلق واضطراب .

وكان لا بد للسوفسطائيين من دراسة دقيقة للغّة وامكاناتها التعبيريّة، لانـّها وحدها أداة الإقناع . ولعلّ بروتاغوراس اوّل من ميّز بين المذكّر والمؤنـّث والمحايد، وقسّم الكلام الى اسمٍ وصفة وفعل؛ وحدّد أجزاء الخطاب المتين والبنيان من مقدّمة ومدخل وترتيب وعرض ونقاش وتفنيد وخاتمة، وهكذا يكون اول من وضع أسس المنطق والصرف والنحو .

وسار **غورجياس** على خطى بروتاغوراس وألـّف كتاباً في الطـّبيعة وصل فيه الى نتائج سلبيّة يمكن تلخيصها كما يلي :

ليس ثمة من شيء موجود . ولئن كان ثمّة شيء فلا يمكننا معرفته، وان توصّلنا الى معرفته، فاننا نظلّ عاجزين عن التعبير عن هذه المعرفة لغيرنا .

لذا أجمع السوفسطائيون على تمجيد فن الكلام والبلاغة، وقالوا إن مهنة

الخطابة توصل الى جميع الغايات التي ينشدها الإنسان؛ فالخطابة قادرة على تجديد النفوس وبناء عالم جديد .

ولا نظنّن أن عمل السوفسطائيين كان مجرّد عمل هدّام كما اتّهمهم بذلك سقراط وافلاطون ولبستهم التهمة . فقد انشأوا المنطق وجدّدوا الفلسفة والاخلاق وفتحوا في وجـــه الماورائيات باباً ولجه أفلاطون، وأدخلوا في اللغة مرونة كما وضعوا الاسس المتينة لتعابير علميّة واعدّوا الفكر الإنساني لمعرفة إمكاناته وحدوده.

رَصيدُ الفلسفةِ اليونانيةِ قَبْلَ سُقْرَاط

بدأ أفلاطون وضع مؤلّفاته سنة ٣٨٠ ق. م. وفيها بذور الفكر الغربي كلّها، وكان طاليس قد بدأ البحث عن الحقيقة حوالي سنة ٥٨٠ . في أقلّ من قرنين، وضعت أسس الفلسفة، وتحدّدت المشكلات التي ستشغل العقل البشري عشرين قرناً، ووجدت الحلول لاهمّ هذه المشكلات . في هذه الفترة القصيرة من الزمن، توصّل اوّل مفكّري الإغريق بقُوّة حواسهم او بدقّة ملاحظتهم الى اكتشاف وحدة الكون وراء الظّاهرات المتعدّدة؛ فقد أخذ انكسمندرس الصورة الهزيلة التي رسمها طاليس عن الكون ووصل فيها الى تصوّر عدد من العوالم لا نهاية له يتحرك في الفضاء الفسيح، وينشأ ويتلاشى، ولا يخلد الى تجدّدها، وتظهر فيها الحياة، وتنمو، وتتفتّح عـــن الانسان والحيوان، وتنتهي مع انكسيمندرس الى مفاهيم اللانهاية والأزل والآليّة والضرورة والتطوّر والنظام والفضاء .

ولئن كان الكون في جملته واحداً لا نهاية له، فالكائنات الموجودة فيه تتحوّل وتتغير بدون هوادة . هذا ما رآه هيرقليطس، وقد فتح بذلك الباب على مصراعيه لدخول الشكّ في مدى المعرفة الانسانيّه والشك شرط أساسيّ من شروط العلم، ولجه برمنيذس فوجد أنّ للحقيقة طريقين : طريقَ اليقين وطريق الظنّ، تقودنا الاولى منهما الى الكائن الثابت، وتؤدّي بنا الثانية الى الظاهرات المتقلّبة الخدّاعة.

ولم يمنع المفكرين نظرهم الى الكون من أن يُعيروا الطّبيعة البشريّة اهتمامهم فساروا بالطبّ والأخلاق وعلم النفس خطوات واسعة الى الامام، وجاء الفيثاغوريّون فأضافوا الى هذا كلّه معرفة الاعداد والاشكال الهندسيّة وخصائصها.

امّا الذرّيّون فقد حاولوا التّوفيق بين مُعْطيات الحواسّ والنّظر العقليّ المجرّد. وجاء أنكساغوراس وأحلّ محلّ الآليّة العمياء التي تسيّر الكون عقلاً منظّماً للكون وفاقاً لتصميم منطقيّ واضح المعالم دقيق الصنع.

لكنّ هذه الاكتشافات العلميّة والتقديرات العقليّة التي حاربت الاعتقادات الشعبيّة والخرافات، لم تقضِ عليها قضاءً تامّاً، وظلّت حيّة في مخيلة الشعب، منها يغذّي اعتقاده وعليها يبني آماله.

ولم يبزغ فجر القرن الخامس، الذي ستنشأ فيه أعمق وأقوى فلسفات عرفتها الانسانيّة، حتى كانت أهمّ المفاهيم النظريّة والقيم العقليّة التي ما زلنا نتمسّك بها حتى اليوم قد تحدّدت أو كادت تتحدّد. وما نسمّيه اليوم بالماديّة والحلوليّة والوحدانيّة والروحانيّة والقدريّة والتّشكّليّة والذرّة والتّطوّر، وما يُكوّن العناصر المقوّمة لتفكيرنا الدينيّ والعلميّ والخُلُقيّ، كلّ ذلك كان مألوفاً لدى مفكّري القرن الخامس اليونانيّ؛ وقد صدق فيكتور بروشار عندما قال: لا نجد مذاهب فلسفيّة الا في العصور القديمة. وقد أضاف ريفو الى ذلك قوله: وكل هذه المذاهب تكوّنت قبل افلاطون، في الفترة الغنيّة الممتدّة بين القرنين السادس والخامس قبل الميلاد.

سُقْرَاط وَالسُّقْرَاطِيّون

كان جميع الذين عُنوا بالفلسفة في أثينا قبل سقراط غرباء عن أثينا، وسقراط اوّل فيلسوف أثينيّ الأصل.

بلغت أثينا ذروة مجدها وازدهارها في عهد بريكليس كما قدّمنا، وعرفت بعده انحطاطاً سياسياً وخلقياً واقتصادياً في خلاله بلغ الفكر الفلسفي والعلميّ أعلى درجاته.

قد يبدو لنا أن عالماً جديداً بزغ فجره مع سقراط وافلاطون وأرسطاليس، والحقيقة هي أن هؤلاء الثلاثة لم يفوقوا من تقدّمهم بقوة الابتكار بقدر ما فاقوهم بالقدرة على التعبير، لان معطيات المسائل التي عالجوها كانت قد وُضعت في العصر الذي تقدمهم .

سقراط :

ظهر سقراط في بيئة سيطرت فيها على الفكر اليوناني نزعتان متقابلتان : نزعة ماورائيّة كانت تعنى بالرياضيّات والعلوم الفلكيّة والطبيعيّة وتأتي بنظريّات لا تشك في صحّتها ، ونزعة سوفسطانية تنكر قيمة الفكر البشري وتضع الاساليب الخطابيّة فوق كل شيء . وقد حارب سقراط كلتا النزعتين، وبنى فلسفته ، التي أخذ مادّتها عمّن تقدموه ، على أُسس جديدة ، فاختطّ للفكر الانساني طريقاً ما يزال يسير عليها حتى يومنا هذا .

عاش سقراط ما بين عامي ٤٦٩ و ٣٩٩ ولا نعلم عنه الا ما رواه لنا أخصامه والمعجبين به . ولم يترك لنا أثراً مكتوباً ، لانه لم يؤلف شيئاً ، بل قضى حياته معلماً ومبشّراً واستحق بذلك لقب « **ابي الفلسفة** » . فهو بدون شكّ أوّل من آمن **بوجود حقيقة ثابتة ومثل مستقلة عن الحقيقة المحسوسة** ومعرفة صحيحة لا تكون بدون فضيلة ، لذا نرى سقراط يدعو الى اتحاد تام بين العمل والفكر.

والمعرفة لا تكون ممكنة الا اذا وُجد **نظامٌ ثابت** في الكون، وهذا النظام لا يمكن تصوّره الا اذا وُجدت **آلهة عاقلة حكيمة** تدبر الامور وتعنى بشؤون البشر ؛ وهذا النظام لا يمكن ان يكون على الصعيد الانساني ، الا اذا كانت للانسان **نفس خالدة** تنال في عالم الآخرة الثواب او العقاب حسب استحقاقها .

قال سقراط بوجود نظام يسيّر الكون وعالم مثاليّ ثابت، ولاحظ أنّ الحواس لا تستطيع ولوج هذا العالم المثالي، فتوصّل بذلك الى برهان جديد على وجود النفس، وتحديد طبيعتها بأنّها قوّة مدركة مستقلّة عن الحواس لا يؤثّر فيها الزمان العابر . وتوصّل أيضاً الى تصوّر حياة أخرى عرفتها النفس قبل الحياة الارضيّة وتعرّفت خلالها الى الحقائق الالهيّة الخالدة ؛ ولا بدّ أن تكون ثمّة

أيضاً نُظم ثابتة للسلوك الانساني، وحكمة في الحياة ترتكز على المعرفة والفكر ذلك أنّ الفضيلة تفرض المعرفة، بل هي ذاتها معرفة؛ والقوانين الخلقيّة ليست قوانين مصطنعة بل تستمدّ معناها وجوهرها من طبيعة الفرد وطبيعة المجتمع .

كُتب فوق مدخل هيكل دلفس بأحرف من ذهب : **«إعرف نفسك»** . وقد أخذ سقراط هذا القول شعاراً له وبرنامجاً لبحثه الفلسفي، وحاول تحليل الطبيعة البشريّة ومعرفة حقيقتها . وقد تبيّن له أنّ كل إنسان يحمل في باطنه مبدأ المعرفة وبذورها، وتوصّل الى ذلك من طريقين : **طريق السخريّة وطريق الاستقراء .**

يحمل سقراط مخاطبهُ على تحديد بعض الحقائق، ثم يظهر له وهن تحديده، فيسخر منه ويجعل السامعين يسخرون منه، ويحمله على اقتراح تحديد آخر حتى ينتهي اخيراً الى تحديد مقبول .

قيل ان سقراط اوّل من أنزل الحكمة من السماء وجعلها على الارض، أي إنّه اظهر بطلان البحث في تركيب السماء وطبيعة العناصر، وجعل للمعرفة العلميّة هدفاً واحداً هو الانسان . وهكذا وضع للفكر الانساني برنامجاً ما يزال برنامج التفكير الفلسفي حتى اليوم .

فمعرفة النفس تؤدّي الى معرفة قواها ونزعاتها وميولها وهذا هو موضوع علم النفس .

ومعرفة النفس تؤدّي الى معرفة جوهرها وأصلها ومصيرها وهذا هو موضوع علم ما وراء الطبيعة .

ومعرفة النفس تؤدّي الى معرفة القوانين المنطقيّة للتفكير الصحيح وهذا هو موضوع المنطق .

ومعرفة النفس تؤدّي الى معرفة طرق سلوكها وفاقاً لطبيعتها الخاصّة وهذا هو موضوع علم الاخلاق .

هذه هي الفكر الرئيسيّة التي جعلها سقراط غذاء للفكر البشري خلال خمسة وعشرين قرناً . وإن كنّا نجهل آراء سقراط مفصّلة، فنحن نعلم انه شق الطريق

التي سار عليها افلاطون وأرسططاليس . ومهما يكن من أمر ، فقد **حدّد العلاقات بين الله والعالم** وأدخل في التفكير الفلسفي **فكرة الغائيّة**، لان العلة الفاعلة تصبح عنده خاضعة لعقل حكيم مدبّر . وهكذا يبدو لنا سقراط من اضخم ممثلي العقل البشري .

أفلاطون

ما إن لفظ سقراط آخر انفاسه تحت تأثير السُّمّ الذي اختار شربه دفاعاً عن عقيدته وشهادةً للحقيقة ، حتى شهدت آراؤه ازدهاراً قلّ نظيره في تاريخ الفكر الإنساني . وقد تمخّضت هذه الآراء عن بعض الفكر الرئيسية أهمّها أنّ العالم المنظور ليس هو الكون بكامله وأنّ ثمّ عالماً آخر تقوم فيه حقائق الاشياء التي لا ندركها بحواسنا إلا ظلالها في هذا العالم، وذلك العالم هو عالم المُثُل والافكار المجردّة والحقائق الأزليّة ؛ وأنّ الانسان يسعى الى سعادة عليه أن يحددها ويعرف لأجلها ما قيمة العدالة والشجاعة والعفة والحكمة والفضائل الاخرى التي تغنّى بها الشعراء في القديم ؛ وأنّ للمدينة نظاماً مثالياً على اهلها ان يتقيّدوا به ليؤمّنوا السعادة للأفراد والقوّة والبقاء للدولة .

وأشهر من سبك آراء سقراط في قالب فلسفي واضح ، وأضاف اليها كلّ ما جاء به مَن تقدّمه وما جادت به عبقريته الخلاقة ، وجعل منها وحدة محكمة الاجزاء متينة البنيان ، هو اعظم الفلاسفة على الاطلاق ، افلاطون الحكيم الإلهي ، معلم ارسطو والينبوع الحي الذي يرقى اليه أهمّ ما في فكرنا الحاضر .

١ — حياته :

ولد أفلاطون في أثينا عام ٤٢٧ ق. م. من أُسرة عريقة في النسب وتثقّف ثقافة تليق بسليل بيت من أشرف بيوتات اليونان . وفي سن العشرين اتصل بسقراط ولازمه مدّة ثمانية عشر عاماً . ثم زار كريت وايطاليا الجنوبيّة وصقلّية ومصر .

وفي عام ٣٨٧ فتح في أثينا مدرسة وبدأ التعليم ، الا أنه ترك التعليم مرّتين للسفر الى سيراكوزا آملًا ان يطبّق آراءه السياسيّة في دولة تسودها الفلسفة ، ثم عاد فاشلًا وتابع نشاطه الفكريّ حتى توفيّ عام ٣٤٨ .

لم تكن الاكاديمية التي أنشأها افلاطون مدرسة بالمعنى الحقيقي ، بل معهداً جمع فيه عدداً من الاصدقاء والتلامذة للبحث والدرس في جوّ علميّ ، وإعداد رجال يستطيعون ادارة شؤون المدينة وفاقاً لمقتضيات العقل .

٢ ـ آثاره وطريقته :

لم تصل الينا مؤلفات أفلاطون التي استودعها التعليم الذي كان يلقيه على تلامذته في الاكاديمية ، وكل ما وصل الينا مجموعة محاوراته التي أعدّها للجمهور .

وقد حاول مؤرّخو الفلسفة ترتيب المحاورات ترتيباً زمنيّاً يظهر تطوّر الفكر الافلاطوني فتوصلوا، مع بعض اختلافات جزئية، الى تصنيف هذه المؤلّفات على الوجه التالي :

١) **المحاورات السقراطيّة** التي كتبها في حياة سقراط او بُعَيْد موته . وهي في الاغلب تمثّل وجهة النظر السقراطيّ وتنقل الينا فكرة المعلّم بأمانة ؛ ونعني بتلك المحاورات: هيبياس الصغير، هيبياس الكبير، يون، كريتون، الكيبياذس، كرميذس، لاكس، ليزيس ، اوتيفرون ، يتبعها عن كثب بروتاغوراس ومديح سقراط .

٢) **محاورات سن الشباب** ، وفيها يتحرّر افلاطون شيئاً فشيئاً من الاثر السقراطيّ ويضع البذور الفلسفية الخاصّة به، وهي : مِنِكسنس ، مينون ، اوتيدم ، كراتيل ، الوليمة ، فيدون ، الجمهورية .

٣) **محاورات سن النضوج** ، وفيها تبدو فلسفة افلاطون واضحة متحرّرة من آراء استاذه ، وهي : فيدر ، بارمنيذس ، تييتيت ، السوفسطائي ، السياسي فيلاب .

٤) **محاورات الشيخوخة** ، وفيهـــا تتجلّى فلسفة افلاطون بجميع مظاهر

الكمال ، وتظهر آراؤه النهائيَّة في المشكلات المهمّة، وهي : تيماوس ، كريتياس، القوانين .

وتتَّصف هذه المحاورات باللجوء الى ثلاث طرق هي **الحوار والنِّقاش الجدليّ والخُرافة** . لجأ افلاطون الى الحوار ليبعث في مؤلّفاته الحركة والحياة ولكي لا يفرّق بين الفكر وصاحب الفكر . ولذلك نرى أنّ جميع اشخاصه تاريخيُّون ما عدا القليلين منهم ، وقد جاء بهم أفلاطون ليضع على ألسنتهم آراءً لم يعبّر عنها أحد قبله .

اما الجدَل الافلاطوني فانه يضع أمامنا شخصين على الاقل ، يُعبّر أحدهما عن رأي ، ويحدّده ، ويبرهن عنه ، ويأتي الثاني بالبراهين المعاكسة ، حتى ينتهي الحوار وفي ذهن القارىء فكرة واضحة، ونتيجة عليه أن يستخلصها هو من سياق الجدل.

وقد لجأ افلاطون ايضاً الى الخرافة ، كما فعل الكثيرون قبله ، للتعبير بشكل قصصيّ شعريّ عن حقائق مجرّدة صعبة الفهم . ولعل القصد من الخرافة عند افلاطون التفريق بين الحقائق الواضحة التي لا تقبل الشكّ في صحّتها والافتراضات الظّنيّة التي نلجأ اليها عندما تبدو لنا الحقيقة غامضة بعيدة المنال .

٣ ـ فلسفته :

من أصعب المحاولات تحديد العناصر المكوّنة لفلسفة افلاطون ، لان المذهب الافلاطوني يتَّصف بالبحث عن الحقيقة اكثر مما يتّصف بعرضها والبرهان عنها . ولذلك نرى انّ الفكر الافلاطونيّ ديناميكيّ ظلّ يتطوّر حتى النهاية . ومهما يكن من أمر ، فان تاريخ الفلسفة يعزو الى افلاطون بعض فكَر رئيسيّة يحدّدها برتوند رسّل على الوجه الآتي :

« ان اهم الموضوعات التي تناولتها فلسفة افلاطون هي : اوّلاً «**مدينته الفاضلة**» التي كانت اقدم ما عرف العالم من مدائن فاضلة ، وهي كثيرة العدد ؛ ثانياً **نظريته في المُثل** التي كانت اوّل محاولة تـُبذل في حلّ مشكلة المعاني الكليّة التي لا تزال حتى اليوم بغير حلّ ؛ ثالثاً **ادلـّته على الخلود** ؛ رابعاً **مذهبه في**

الكون؛ خامساً **رأيه في المعرفة** وأنّها أقرب الى ان تكون تذكّراً منها إلى ان تكون ادراكاً حسيّاً ».

جمهورية افلاطون:

كان افلاطون ينتمي الى أسرة تؤهّله لان يتسلّم يوماً مقاليد الحكم لكنّ الاحوال السياسيّة والاجتماعيّة قضت أن يظلّ بعيداً عنه . غير أنّ ذلك لم يمنعه من ان يقضي حياته وهو يصبو إلى إحلال نظام سياسيّ تسوده العدالة وتسيّره المبادئُ الفلسفيّة .

وقد ألّف كتاباً ضخماً سمّاه **« الجمهورية »** عرض فيه هذه المبادىء عرضاً مُسهباً .

إن الفكرة الاساسيّة التي يدور حولها موضوع «الجمهورية» هي **تحديد العدالة**، **أي وصف الدولة المنظّمة تنظيماً مثاليّاً**، وهو موضوع كان افلاطون قد عالجهُ في حواري « الكيبياذس » و «غورجياس»، وسيعود الى معالجته في كتاب « النواميس » .

ما هي طبيعة العدالة ، وما هو جوهرها؟ يرى افلاطون أنّ العدالة تظهر دائماً في المدينة بمجموعة من الوظائف الموزّعة وفاقاً لمقتضيات توزيع العمل ؛ وفي كل مجتمع حاجات ورغائب متباينة متضاربة على الحكّام القائمين على تدبير المدينة أن يهذّبوها ويؤلّفوا بينها .

اذا ما نظرنا الى النفس الإنسانيّة رأينا فيها ثلاث قوى : قوّة رفيعة وهي « **العقل** » ، وقوّتيْن دونها قيمة وهما « **النفس الغضبيّة** » ومركزها القلب ، و« **النفس الشهوانيّة** » ومركزها البطن. والشرط الاساسيّ لسعادة النفس صحّتها؛ لكن صحّة النفس لا تكون الا بتوازن قواها، وسيطرة العقل على الشهوات ، وعند ذلك تعيش النفس في اتّزان يؤمّن لها الطمأنينة والسعادة .

وقد اراد افلاطون أن يطبّق هذه الآراء على نظريّاته السياسيّة في «الجمهوريّة» وكتاب « النواميس » .

فكما أنّ للنفس قوى ثلاثاً ، كذلك في المدينة طبقات ثلاث : « **الطبقة الذهبيّة** » ، وهي طبقة الحكّام القائمين على تدبير المدينة ، و « **الطبقة الفضيّة** » اي طبقة الجنود الساهرين على حراستها ، و « **الطبقة النحاسيّة** » أي طبقة العمّال المنتجين . ومن البديهي ان تكون الطبقة الذهبيّة مؤلّفة من اناس يسيطر عليهم العقل ، والطبقة الفضيّة من أناس يتحلّون بالشجاعة ؛ امّا الطبقة الثالثة فقوامها جميع الذين تسيطر عليهم الشهوات وفضيلتهم الاولى هي العفّة . ولن يكون للمدينة صحّة وسعادة ، ولن تسود فيها العدالة ، إلاّ إذا كانت القيادة بين أيدي العقلاء واذا خضع لهم ولاحكامهم جميع من سواهم . فمشكلة العدالة تعود إذن الى الطريقة المثلى لاختيار هؤلاء الحرّاس وتدريبهم .

يرى افلاطون أن لا بدّ من اختيار هؤلاء الحرّاس بين الجنود ، لكنّ تربية الجنود في المدن اليونانيّة تقوم في الدرجة الاولى على تعليم **الموسيقى والرياضة** . بيد أن هذا التعليم قد انحطّ الى درجة جعلته يؤدّي الى عكس النتيجة المرجوّة منه ، ومن ثمّ فلا بدّ من تجديده على أُسُس معيّنة . إن الانغام الليديّة تعبّر عن الاسى ، والانغام الإيونيّة حافلة بما يحمل على الاضطراب والشهوة والانحلال الخلقي ، فمن الضروريّ تحريمها والاكتفاء بالأنغام الدوريّة والفريجيّة الصّافية لأنّها تقوّي النفس وتبعث الشجاعة والحماسة .

وينبغي ايضاً تجديد الشعر . إنّ هوميروس وهزيود وغيرهما يُظهرون الآلهة بمظهر غير لائق ، ويغرسون في قلب النشء الخوف من الموت ، فيجب أن لا يبقى في المدينة إلاّ الشعر الذي يتغنّى بمديح الله ويمتدح مزايا رجال الخير .

امّا الرياضة ، فالمقصود منها تقوية الجسد وتنميته ، فيجب أن تؤدّي وظيفتها وذلك بأن يكون التّدريب على درجة شديدة من القوّة والعنف .

لكنّ هذا كلّه لا يكفي لأن يُهيّىء للمدنية رجالاً صالحين ، فوظيفة الرئيس الاولى هي أن يحفظ **وحدة الدولة** ؛ والشعور بضرورة هذه الوحدة أولى فضائله . ولن يتحلّى الروساء بهذه الفضيلة الاّ اذا عاشوا عيشة مشتركة ، فلا ملكيّة خاصّة ولا ذهب ولا فضّة ولا عقار ولا وراثة . واذا لم تتوافر في ابناء الرؤساء

الصفات الضروريّة ينبغي اسقاطهم الى درجة سفلى . وعلى الرؤساء ان يعيشوا عيشة الاخوة وان يتّصفوا بالمزايا السقراطيّة الاربع: **الحكمة والشجاعة والعدالة والعفّة** .

وللحفاظ على الوحدة في الدولة لا بدّ من سنّ قوانين تتضمَّن أربعة امور مهمَّة هي : **اشتراكيَّة النساء والأولاد، والتّمارين الرياضيَّة والخلقيَّة للرجال والنساء على السواء، والتربية العلميَّة والسياسيّة، وتأمين قيادة الدَّولة من قِبَل الفلاسفة** . امّا الجماع فيكون بالقُرْعة، تحت رقابة أولي الامر لانجاب نسل مُنْتخب .

يختار الفلاسفة من بين الجنود . والفيلسوف هو الذي يتحلّى بحب الحقيقة والميل الى البحث، ويفضّل طريق اليقين على طريق الظنّ، ويشغل عقله بما هو أزليّ غير خاضع للصَّيرورة تجمع بين مقوّماته علاقات ثابتة . والفلسفة روح، وهي شكل من اشكال الفكر ومجموعة من الاستعدادات والمقاصد يضيئها الخير دوماً كما يضيء النور، لان صورة الخير هي ما يؤمّن للاشياء الكون والقوّة والحياة والحقيقة . امّا **الروح الفلسفيّة فهي في رأي افلاطون محبّة ونظام ونور وتمجيد لقوى العقل والقلب** . فاذا ما وصل الفيلسوف الى هذه الدرجة أصبح معدّاً لقبول المعارف التي تهيّئه للقيام بوظيفته، أي الحساب والهندسة والفلك والموسيقى والجدل .

يعيش «حارس الدولة» العتيد من السادسة عشرة الى العشرين من سنيه حياة الجنود ؛ وبعد ذلك يُمرَّن على مهنته مدّة عشر سنوات متوالية، ثم يتدرّب على الجدل مدَّة خمس سنين يقضي بعدها خمس عشرة سنة في الوظائف الإداريَّة او العسكريَّة ولا ينتقل الى طبقة الرؤساء الاّ بعد بلوغه سن الخمسين .

انحطاط المدينة :

التغيّر من سنن الحياة يعتري كل ما هو مركّب ؛ وهكذا فالمدينة لا تبقى على حالها، بل ينشب فيها الصراع بين الطبقات ، فتسود طبقة الجنود ، ويُهْمَل تحصيل المعرفة ويتفشّى حب الكسب . ثم يعقب ذلك حكم الغنيّ ، ويصبح داخل

المدينة مدينتان: مدينة المعوزين ومدينة الأغنياء ، فيثور المعوزون ويفرضون حكماً جديداً هو الحكم الديموقراطيّ فيُطلق الحرّية التي تنشأ عنها المساواة ؛ والمساواة بين أناس غير متساوين طبعاً غير ممكنة الا عند تزعزع السلطة وفقدانها.

لكن حبّ الحريّة المتزايد يؤدّي حتما الى فقدان هذه الحرّية وتسليمه مقاليد الحكم الى طاغية فيقضي على المدينة لان الطاغية يفسح المجال للشهوات، ولا يعيش الا عبداً او مستبدًّا يجهل الحريّة الحقّة والصداقة الخالصة .

النواميس :

تختلف سياسة افلاطون في « النواميس » عمّا كانت عليه في « الجمهوريّة » وتدل على عمق في التفكير وخبرة واسعة . فنراه يتخلّى عن الشيوعيّة والشراكة في الأملاك والنساء . انما ما يشترك فيه الكتابان هو ضرورة التربية تحت إشراف الدولة، وضرورة الخضوع للآلهة والتمسّك باهداب الدين، لانّ البشر هم « ملك للآلهة » . فالغاية الاولى من التربية هي غرس المبادىء الدينيّة في قلب الشبيبة ، واعتبار الكفر جناية لا تُغتفر .

نظرية المثل :

لا شكّ في ان نظرية المُثل تكوّن نقطة الانطلاق وحجر الزاوية لفلسفة افلاطون بجملتها . وهي ناتجة عـــن استخدام الاستقراء السقراطي والجدل الأفلاطونيّ .

تحلّ هذه النظريّة في الجمهوريّة المكان الاوّل الى جنب الآراء السياسيّة، بل تعتبر اشهر اجزاء الجمهورية وأبعدها أثراً .

يعود أفلاطون الى التّمييز الذي أبرزه بارمنيدس بين الحقيقة والظاهر وبين طريق الحقيقة وطريق الظنّ، أو بتعبير آخر بين المعرفة والرأي .

فالظاهر هو ما يقع تحت حواسّنا، ويكوّن الموجودات الجزئيّة التي تتّصف بصفات متضادّة فالجميل يكون جميلًا من ناحية وقبيحاً من ناحية أخرى، والعادل يكون عادلاً من جهة وجائراً من جهة أخرى . فالأشياء الجزئية متوسّطة بين

الوجود المطلق والعدم المطلق ، لذلك لا تصلح لأن تكون موضوعاً للمعرفة بل للرأي ؛ والمعرفة لاتكون الا بالاشياء الثابتة التي لا يعتريها تغيّر ولا تحتوي على الاضداد . فالرأي يكون إذن عن العالم المحسوس، امّا المعرفة فتتعلّق بعالم أزليّ لا تدركه الحواسّ .

فما هو هذا العالم ؟

عندما أنظر الى الناس حولي ألاحظ فيا بينهم اختلافات ظاهرة كما ألاحظ شيئاً مشتركاً بينهم جميعاً يجعلني اسمّيهم أناساً . وهذا **الشيء المشترك الموجود في جميع الكائنات المتجانسة حتى التي لا تقع منها تحت الحواسّ مثل العدالة والمساواة هو ما يسمّيه افلاطون « مثالاً »** .

وهذا المثال هو الموضوع الحقيقي للمعرفة لان معرفة الفرس مثلًا لا تقوم على معرفة ما يختصّ به افراد جنسه من سنّ وحجم ولون، لأنّ هذه صفات تختلف باختلاف الافراد، بل على المفهوم المشترك بين جميع أفراد الجنس، الذي لا يولد مع ولادة الفرد ولا يفنى بفنائه ، بل هو شيء أبدي، تشاركه جميع الافراد في طبيعته .

واذا كانت « مثُل » الاشياء، لا الاشياء ذاتها من حيث هي جزئيّة، تصحّ لأن تكون موضوعاً للمعرفة وللتحديد الكليّ، فمن الضروري أن نحدّد صفاتها .

١ ــ ان **المثل أجناس** وهي تعبّر عن مجموعة تدخل فيها الاشياء المتجانسة، كالهررة كلّها تدخل تحت جنس الهرّ المثاليّ . لكن أفلاطون يذهب الى أبعد من اعتبار « المثال » او « الصورة » مجرّد فكرة ذهنيّة، فهي في نظره **جوهر**، وهذا ما يجعلها ثابتة . ان الاشياء الخاضعة للكون والفساد كلّها متبدّلة، ويرى أفلاطون أن هيرقليطس على حق عندما يعتبر الصّيرورة الدائمة قانوناً للكون . لكنّ **المثُل لا يعتريها تغيّر** وهي في عالم غير خاضع للحركة وهنا يصبح برمنيذس على حق . **والمثل ازليّة** لا تدخلها عناصر التضادّ او الفساد .

٢ ــ ان **المثُل أعداد**، وهنا يلتقي افلاطون بفيثاغورس ويقول ان المثل تترتّب أنواعاً واجناساً ويتّصل بعضها ببعض بشكل منظّم، أي انها يشارك

بعضها بعضاً في صفات مشتركة . فالحكمة والشجاعة والعفّة والعدالة تشترك كلّها في صفة واحدة هي الفضيلة . وهكذا من درجة الى درجة نرى أنّ المثل كلّها ترقى الى مثال أساسيّ هو بالنسبة لها كالجنس الاوّل .

٣ ـ والمثـُل أخيراً قائمة بذاتها وهي الحقائق التي لا حقائق بعدهـا ؛ أمّا الجزئيّات التي تدركها الحواس فليست حقيقة . ويوضح افلاطون ذلك بقوله : إنّنا حيث نجد عدداً من الافراد تشترك في الاسم، فان لها مثالاً مشتركاً أيضاً . فاننا ندرك عدداً كبيراً من الاسرّة، وليس لها كلّها الا مثال واحد . وكما انّ انعكاس السّرير في المرآة هو مظهر فقط، وليس «بالحقيقي»، فكذلك الاسرّة الكثيرة الجزئيّة ليست بالحقيقيّة، وما هي سوى نُسَخ عن « المثال » الذي هو السرير الحقيقيّ الوحيد . وتصوُّر هذا المثال هو « المعرفة »، امّا الادراك الحسي للأسرّة التي يصنعها النجّارون فهو مجرّد « رأي » .

إن العامّة لا تحكم على حقيقة الاشياء الا بالاستناد الى حواسّها. لكنّ الفيلسوف يعلم ان « المثـُل » خارجة عن متناول الحواس ولا يمكن إدراكها الا بواسطة العقل . نعم إنّ مثال الانسان اكثر حقيقة من سقراط وليس لسقراط حقيقة الا لانه يشترك في «مثال» الانسان . ونحن لا نستخلص « مثال » المساواة عند نظرنا الى الاشياء المتساوية، بل نستطيع أن نجد الاشياء متساوية لان عقلنا يحتوي، بشكل من الاشكال، « مثال » المساواة .

فالحركة الجدليّة تُحرّر الحكم من الظّواهر الخادعة والرّأي وتمكّنه من رؤية الحقيقة المجرّدة والوصول الى المعرفة . وهنا يأتي افلاطون بتشبيه مشهور، عُرف باسم **«خرافة الكهف»** .

تصوّر كهفاً فيـه أناس مكبّلون بحيث يُديرون ظهورهم الى الباب ولا يستطيعون النظر الى الوراء . وأمامهم جدار ينظرون اليه ولا يرون عليه الاّ ظلالهم وظلال الاشياء التي تتحرك وراءهم، والتي يلقيها عليه ضوء نار أشعلت وراءهم. فهذه الظلال يبدو لهم أنّها الحقيقة الوحيدة. لانّهم لم يتعرّفوا في وضعهم الى سواها . واذا ما استطاع احدهم أن يحطّم قيوده ويخرج من الكهف، فانّه

يرى الحقيقة لاوّل مرّة، ويفهم أنّه كان مخدوعاً . والناس في هذا العالم سجناء، والفلاسفة وحدهم هم الذين افلتوا من الاسر وشاهدوا .

نظرية المعرفة :

كيف ندرك هذه المثل ؟ لا يمكن أن تكون معرفتنا للمثل نتيجة الاختبار الحسّي، فالاختبار متعدّد متقلّب والمثال واحد ثابت، وكل ما حولنا سريع الزّوال في حال كون المثُل أزليّة . وهل يمكن ان ندرك بالحواس المعاني المجرّدة كالعدالة والمساواة والفضيلة والجمال؟... فلا بدّ اذن أن تكون معرفة المثل متعلّقة بطبيعة العقـــل . لكنّ أفلاطون لا يعتقد، كما سيعتقد ارسطو أن العقل يتوصّل الى المعاني المجرّدة الكليّة بانتزاعها من معطيات الحواس، بل يتّجه اتّجاهاً آخر ويعبّر عن فكره بخرافة أخرى هي خرافة **«التذكّر»** .

فالادراك الحسيّ في نظره شيء متغيّر، وكما يقول بروتاغوراس « الانسان هو مقياس كل شيء » . فسقراط، وهو معافى، يجد الخمر حلواً، لكنّه يجده مرّاً وهو مريض . فالمدرِك يتغيّر، والمدرَك يتغيّر ايضاً، ولا تؤدّي المعرفة الحسيّة الى غير « الرّأي » .

اذن لا بدّ ان تكون المعرفة قد جاءتنا عن طريق آخر . فنحن، في حياة سالفة، كنا نتمتّع بمشاهدة المثُل الازليّة مشاهدة مباشرة . لكنّنا، لذنب اقترفناه، فقدنا هذا النّعيم، وهبطت نفسنا الى الارض، فحلّت في جسد ترابيّ أصبح لها سجناً كما هي الحال في سجناء الكهف . وفقدنا بهذا التجسّد معرفة الاشياء الالهيّة التي حصلنا عليها؛ لكن **الأشياء الجزئيّة، عندما تعرض لإدراك حواسّنا، تحيي فينا ذكرى « مثُلها » وتعيد الينا شيئاً من معرفتنا الغابرة** . وهكذا يُفسّر افلاطون، في المعرفة، **علاقة الانسان بموضوع معرفته** .

الكون :

أخذ أفلاطون عن النظريّات الطبيعيّة القائمة في عصره نظريّة العناصر الاربعة، وقال إنّها تكوّن عالم الطبيعة الذي هو نسخة عن عالم المثُل ، وصورة محسوسة

له حيث يولد كل شيء ليموت ويظهر ليتلاشى . ولئن كانت جميع الكائنات في تحوّل دائم فلا بدّ أن يكون ثمّ مبدأ واحد تخرج عنه جميع الصور الجزئيّة واليه تعود . وهذا المبدأ غير المنظور وغير الملموس والذي لا شكل له هو ما يسمّيه افلاطون **بالمادّة او الهيولى** (ὕλη)، وهو متوسط بين الكائن والعدم .

وهذه المادة **متحرّكة** منذ الازل ، لأنّها لو كانت ساكنة لما أمكن تصوّر الحركة فيها ، وهي **أزليّة** أيضاً ولا يوجد شيء خارجاً عنها ينقل اليها الحركة ، فحركتها ذاتيّة تنبعث من داخلها . فهي **حيّة ولها نفس** ، لان النفس وحدها قادرة على إحداث الحركة العفويّة .

لكنّ هذه النفس غاشمة والعالم يسير على نظام محكم رتيب ، فلا بدّ من عقل إلهي يشرف على تنظيم المادّة الإلهية وفاقاً لنواميس ثابتة ، وهذا العقل هو مهندس إلهي نظّم المادّة الازليّة حسب مقتضيات قوانين الهندسة ، وقد نظر في عمله هذا الى المثُل الالهيّة الازليّة ونحَت الكواكب والشمس والقمر والسيّارات على صورتها . فكوّن العالم وجعل منه **كائناً حيّاً واحداً له نفس وعقل** ، يحتوي على كل ما هو موجود وعلى كل ما يمكن أن يوجد ، فمن العبث اذن افتراض عوالم أخرى كما فعل بعض الفلاسفة الذين تقدّموا سقراط .

والعالم **كرويّ الشكل** لان الشكل الكري اكمل الاشكال وهو يدور أبداً حول محوره **بحركة دائريّة** لان الحركة الدائريّة أقرب الحركات الى الكمال .

وعندما تكوّنتِ الكواكب قال لها مهندس الكون :

« ايّتها الآلهة التي انبثقتِ عن إله ، يا من أنا ولدتُها ، ان العالم لا يزال في حاجة الى ثلاثة أجناس فانية بدونها لا يحتوي الكون على جميع انواع الكائنات الحيّة . فاذا وهبتها انا الحياة أصبحت شبيهةً بالآلهة . فلكي تظلّ عرضة للموت ويؤلف هذا الكون كلاًّ كاملاً، اجتهدي في تكوين هذه الاحياء مقتدية بالقدرة التي بذلتها في تكوينك. » وهكذا ظهر على الارض الجنس البشري العاقل، والجنس الحيوانيّ المتحرّك بإرادة ، والجنس النباتيّ الحسّاس .

ولن يكون لهذا الكون انقضاء لان النّفس التي تحرّكه لا تموت ولان خلوده نتيجة حتميّة للعناصر التي نشأ عنها .

وللانسان في هذا الكون مكانة خاصّة ، فهو في تركيبه **عالم أصغر** له جسم متعدّد الاعضاء ، وله نفس ذات قوى مختلفة ، اسماها قوّة العقل ، وهو إلهي في جوهره قادر على معرفة المثُل . فبعد أن خاطب المهندس الافلاك كما رأينا أضاف قائلاً : « أمّا الكائنات الحيّة التي تشارك غير الفانين وتحتوي على « جزء الهي » فانني سأعطيكم لها البذور والمبدأ » . فالعقل في الانسان اذن من لدن الله ، وهذا ما يجعله يعرف المعقولات ويصل بقوّة حدسه الى الحقيقة الازليّة .

فللنفس الإنسانية قوى ثلاث : **العقل في الرأس ، والشجاعة في القلب ، والشهوة الحسيّة في البطن** .

خلود النفس :

أخذ أفلاطون عن فيثاغورس فكرة وجود النفس قبل الجسد، ولا نستطيع التأكيد أنّه آمن بهذه الحقيقة . أمّا ما لا يقبل الشك، فهو اعتقاده **بخلود هذه النفس**، وله على هذا الخلود براهين عديدة .

من أجمل ما كتبه افلاطون وصف اللحظات الأخيرة لسقراط ، قبل تجرّعه السمّ، في محاورة «فيدون» التي نجد فيها اهمّ البراهين التي جاء بها على خلود النفس.

اوّلها أن **كل الاشياء لها اضداد** والضدّ يولد من الضدّ فالنهار يولد من الليل والليل يولد من النهار، ولما كانت الحياة والموت ضدّين فلا بد ان يولد احدهما من الآخر .

والثاني أنّا **نعلم المعقولات اي المثل** فلا بدّ ان نعلمها بآلة أزليّة خالدة مثلها ، والموت اذ يفصل النفس عن غلافها الجسدي يمكّنها من الاتصال بهذه المثل .

والثالث أنّ **المعرفة تذكّر** ، وعلى ذلك فلا بدّ أن تكون النفس قد شاهدت المثل قبل ميلادها؛ وما كان أزليّاً فلا بدّ أن يكون أبديّاً .

والرابع أنّ **المركّب وحده ينحلّ**؛ والنفس، وهي بسيطة كالمثل، لا تستطيع الانحلال اذ إن الانحلال تفكّك الاجزاء والنفس واحدة بسيطة لا أجزاء فيها ولا تركيب .

والخامس انّنا **نتوق الى السعادة** وهذا التوق من جوهر النفس . وبما أن رغائبنا لا تتحقّق في هذه الحياة فلا بدّ من ان تكون ثمّ حياة أخرى ننال فيها السعادة .

والاخير ان **الأخلاق تفرض العقاب لصانعي الشّر والثواب لصانعي الخير**، وليس في هذه الحياة عقاب وثواب عادلان فلا بدّ اذن من حياة أخرى تنال فيها النفس جزاء ما فعلت في هذه الدنيا .

لم يتخلّ افلاطون عن رأيٍ واحدٍ من الآراء التي جاء بها من تقدّموه، بل **جمعها كلّها في وحدة متناسقة الاجزاء** . وقد رأينا فيثاغورس يقول بالتناسخ، فأكّد افلاطون أنّ روح الفيلسوف الحق هي التي تسعد بعد الموت بِمُشَاهدة الحقيقة ، امّا الرّوح التي احبّت الجسد ولم تتحرّر من شهواته فستصبح شبحاً مخيفاً يعود الى الجسد في قبره ، او تدخل في جسم حيوان فتحلّ مثلًا في حمار او ذئب حسبما تتّسم به من خصائص .

امّا روح الشرّير وارواح الطغاة فانها تخلد، لكن في حالة شقاء لا خلاص منها.

نزعة افلاطون التصوفية :

لم يبتكر افلاطون فكرة التصوّف . فقد رأيناها عند بعض من تقدّمه من الفلاسفة وخاصّة عند فيثاغورس ، لكنها أخذت عنده شكلًا معيّناً واستندت الى مبادىء فلسفيّة واضحة ، فهي جزء صميمي من فلسفته ، لا نظريّة عـــابرة جاءَت على هامشها .

عندما أكّد افلاطون أن النفس هبطت الى الجسد وقال ان الجسد سجن لها، جعل الانسان مركّباً من عنصرين مختلفين ، أحدهما يسعى الى المعرفة والثاني

يحول دون هذه المعرفة، لانّه مَرْكز الاهواء والشهوات والمخاوف والاوهام. فاذا ما ارادت النفس أن تصل الى المعرفة وجب عليها ان تمزّق حجب الجسد وتتخلّص من عبوديّته: «إن الروح في ذاتها هي التي يجب ان تشهد الاشياء في ذواتها».

وهكذا اذا ما تخلّصنا من الجسد وحماقته حصلنا على النقاوة واستطعنا الاتصال بما هو نقيّ، وعرفنا اين هو النور الصّافي، وما ذلك النور سوى نور الحقيقة؛ ولا يُسمح للعَكِر ان يقترب من النقيّ، وليس التطهير من العكِر الا فصل الروح عن الجسد».

ان فكرة التطهير فكرة اورفيّة، والتطهير طقس ديني، امّا عند افلاطون فقد أصبح معناه **تنقية النفس من ادران الجسد**.

واليكم هذا المقطع من فيدر:

«كل ما قلته حتى الآن يتعلّق بالنوع الرابع من انواع الجنون. فكلما شاهد الانسان جمالاً أرضيّاً يتذكّر الجمالَ الحقيقي ويشعر بأنّ له جناحين ليطير اليه. لكن جناحيه يعجزان عن حمله الى هذا الجمال، فيبقى معلّقاً في الهواء كالطّائر، وينسى كلّ ما يعيش تحته فيعتقد الناس انه مُسّ بالجنون. لكنني أقول لك، إن هذا هو أجمل أنواع التحمُّس وينبوع سعادة عظمى لمن حصل عليه ولمن ينقله اليه، والذي مُسّ على هذا الشكل وأحبّ الجمال الى هذه الدرجة من درجات الجنون، هو هو العاشق بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة: كلّ نفس بشريّة شاهدت الحقيقة هناك، وهذا ما تقتضيه طبيعتها، ولولا هذه المشاهدة لما استطاعت أن تأتي الى الجسد وتحرّكه. لكن ما لم تحصل عليه كل نفس، هو أن تتذكّر هنا ما شاهدت هناك. فلا تحصل النفس التي لم تلقِ على النور النقي الاّ نظرة خاطفة، ولا تلك التي أصبحت في هذه الحياة فريسة للنوائب وقادها غيرها من الناس نحو الشرّ فنسيت القدسيّات التي شاهدتها هناك. ما أقلّ عدد الانفس التي تحتفظ بالذكرى! فعندما ترى هذه الانفس في حياتها الارضيّة صورة للجمال الازلي يعروها الذعر وتخرج عن امتلاك ذاتها، وتعود وكأنّها لا تدري ما حلّ بها وتجهر. والعدالة والعفّة وجميع الصفات الاخرى التي تعلّق النفس عليها أهميّة

كبرى لا تنعكس الا عكرة في صورها الارضيّة التي لا تعطي عنها الا فكرة غامضة ؛ أمّا هناك فانّ الحقيقة كانت تبدو لنا صافية مشعّة عندما كنا من افراد الطغمة السعيدة، رفقاء زفس والآلهة الآخرين، نعيش وأمام اعيننا رؤيا سعيدة إلهيّة، ونشترك في أسرار يحق لنا أن نسمّيها اسرار الطوباويين، نحتفل بها في نقاوة تامّة، وفي مأمن من الشرور التي تنتظرنا، تقدّسنا رؤى نقيّة، ونحن ابرياء هادئون سعداء، غير مثقلين بوقر ما نسمّيه جسدنا وقد حبسنا فيه كما تحبس المحارة في صدفتها . اعذرني اذا ما كانت الذكرى والأسى قد استوليا على نفسي فتكلّمت طويلاً عن هذه الامور، عن الجمال الذي كان يتلألأ آنذاك بين الوجوه السماويّة، فأخذ صورة ينقلها الينا أصفى حواسّنا . لانه ليس من اداة حسيّة أثقب من البصر . لكننا لا نستطيع مشاهدة العقل باعين الجسد، ولو ظهر لنا العقل بصورة حافلة بنوره لشعرنا نحوه بحبّ يحرقنا كما تحرقنا النار المتأجّجة . فالجمال وحده يُرى ويُحَبّ » .

أرسْطُطَالِيس

ظل المذهب الافلاطوني ـ اذا استطعنا ان نسمّي مذهبا تلك المجموعة الكبرى من النظريات والآراء ـ غامضاً حتى على أقرب تلامذته اليه . وقد حاولوا أن يجدوا فيه نظاماً فلسفياً موحّد الاجزاء، محكم البنيان. وقد أزعجَهم ألا يعثروا فيه على هذا النظام ، ولم يستطع واحد منهم ان يحتفظ بالتراث الافلاطوني كاملاً، فاختار كلٌ منهم ما يلائم مزاجه وطبعه بطابع عبقريّته الخاصّة . فاتّجه سبوسيبوس بعقله الثاقب المدقّق نحو التبويب والتقسيم والتحديد ، واعجب هيرقليدس الشاعر بالناحية الشعرية لكنّه لم يوفّق الى تجنّب كبح جماح خياله فضلّ طريق العقل. امّا ارسطو ، وهو المولع بالدقّة العلميّة والنهج الرتيب، فقد ضحّى بالعنصر الشعريّ ، وتعلّق بحرفيّة تعليم أستاذه ، فأفقده العمق والإيحاء .

ولئن كان ارسطو مديناً لافلاطون بأهمّ ما جاء في فلسفته، فهذا لا ينفي كونه المفكّر العبقري الذي ما نزال نلمس أثره حتى في افكارنا اليوميّة .

حياته :

ولد ارسطو في استاجيرة سنة ٣٨٤ ق.م. من أسرة توارثت مهنة الطبّ أباً عن جدّ . وفي سن السابعة عشرة من عمره ، بعد موت والديه ، انتقل الى أثينا حيث دخل الاكاديمية تلميذاً لافلاطون وقضى فيها عشرين سنة حتى موت استاذه.

وفي سنة ٣٤٣ دعاه فيلبُّس المقدوني ووكل اليه أمر تربية ابنه الاسكندر . وقد بدأ الاسكندر حملته على الشرق سنة ٣٣٦ فانتقل ارسطو الى اثينا وكان فيها عام ٣٣٥ حيث انشأ مدرسته الشهيرة بالقرب من هيكل ابولون اللوقي ، فعرفت باسم لوقيون ، وكان ارسطو يتحدّث الى تلامذته ويناقشهم ، وهو يتمشى في الحديقة ، فعرفت فلسفته **بالفلسفة المشّائية** .

بعد موت الاسكندر ، قوي في أثينا الحزب المناوىء لمقدونيا ، واصبح ارسطو معرّضاً للخطر من جرّاء الصلات التي كانت تربطه بالمقدونيين ، فهرب الى خلكيس في أوبيه بعد ان ترك زعامة المدرسة لصديقه تيوفراستوس ولجأ الى صديق له هناك ثم توفي عام ٣٢٢ وله من العمر اثنان وستّون سنة .

مؤلفاته :

تقسم مؤلفات ارسطو الى ثلاثة أقسام .

القسم الاوّل يشمل المحاورات التي نشرها في حياته والتي اعارها اهتماماً كافياً .

والقسم الثاني يشتمل على مجموعة الموادّ التي اعدّها ليبني عليها كتبه العلميّة .

امّا القسم الثالث فهو مؤلف من هذه الكتب العمليّة نفسها .

وقد ضاع القسمان الاوّلان ولم يبق منها الا بعض العناوين ؛ امّا القسم الثالث فقد وصل الينا ويمكن ترتيبه على الشكل التالي :

١ – **المنطق** : وقد أطلق عليه اسم « الأورغانون » أي الآلة ، ويحتوي على : ١ – المقولات ٢ – كتاب العبارة ٣ – كتاب القياس ٤ – كتاب البرهان ٥ – المواضع الجدليّة ٦ – السفسطة . وقد أضيف الى كتاب السفسطة كتابا الخطابة والشعر .

٢ ـ **الطبيعيّات** : ١ ـ السماع الطبيعي ٢ ـ السماء والعالم ٣ ـ في الكون والفساد ٤ ـ الآثار العلويّة ٥ ـ كتاب النفس ٦ ـ مجموعة اطلق عليها اسم الطبيعيّات الصغرى وهي تشمل ما يلي : ا ـ في الحسّ والمحسوس ب ـ في الذاكرة والتذكّر ج ـ في الرقاد د ـ في الرؤى هـ ـ في تفسير الرؤى و ـ في قِصَر الحياة وطولها ز ـ في الحياة والموت ح ـ في التنفّس ط ـ في تكوُّن الحيوانات .

٣ ـ **الماورائيات** : كتاب ما بعد الطبيعة .

٤ ـ **الأخلاق** : ١ ـ الاخلاق لنيكوماخوس . ٢ ـ الاخلاق لاوديموس .

٥ ـ **السياسة** : كتاب السياسة .

فلسفته :

آمن ارسطو إيماناً أعمى بتمكّن العقل البشري من الوصول الى المعرفة ، والمعرفة في نظره هي البحث عن الحقيقة ، أي عن الكائن ، والعثورُ عليها . فالحقيقة والكائن ، في رأي ارسطو ، شيء واحد .

وقبل أن يبدأ ارسطو بالبناء الفلسفي ، عرض مذاهب من تقدّموه على محكّ النقد ، فلاحظ انهم عثروا على بعض الحقيقة ، وضلّوا السبيل في اكثر الاحيان . فاوّل مفكّري اليونان حصروا الكائن في العناصر المادّيّة لكنهم عجزوا عن تفسير ابرز ما في الكون ، اي الوحدة والنظام . وقد فهم من جاء بعدَهم أنّ المادّة لا تفسّر كل شيء فأدخل فيها امباذقليس الحبّ والبغضاء ، وهيرقليطس الكلمة ، وانكساغوراس العقل ، لكنهم جميعاً جعلوا من هذه العوامل الفاعلة قوى آليّة غاشمة .

واعتقد فيثاغورس وافلاطون بوجود قوى روحيانيّة ، وكادا يلمسان الحقيقة ، لكنّهما لم يعثرا عليها . فافلاطون حاول تفسير الكائنات بمُثُل قائمة بذاتها فضلّ الطريق ، لأن تفسير الشيء لا يكون بشيء خارج عنه ولأن المُثُل ، وهي

اجناس كليّة ، لا يمكن أن توجد خارجاً عن ذهننا ، اذ لا وجود في الواقع الا ّ للجزئي . ولم يوفّق فيثاغورس عندما حاول تفسير الكائنات المادّيّة عن طريق الخصائص الرياضيّة التي لا تتعدّى كونها مفاهيم ذهنيّة، وكما أنه لا وجود لِمُثُلٍ قائمة بذاتها ، فكذلك لا وجود للأعداد خارجاً عن الاشياء المعدودة .

المنطق :

إن ارسطو هو الذي وضعَ المنطق وحدّد قوانينهُ ورتّب اجزاءَه ، ولئن كان له عظيم التأثير في جميع ميادين الفكر ، فان أعظم تأثير كان له في ميدان المنطق .

ليس المنطق في نظره علماً بل **آلة للعلم** ، ولهذا اطلق اسم « الأورغانون » اي الآلة على مجموعة كتبه المنطقيّة . ولا يعتقدنّ احد أن ارسطو وضع هـذه الكتب حسب الترتيب الذي نعرفه اليوم وانما انطلق من الجدل الذي كان شائعاً بين السوفسطائيّين والذي جعل منه افلاطون اساساً للبحث الفلسفي، ولاحظ أنه لا يؤدّي الى نتيجة مرضية ولا يُوصل الى اليقين ، لانـّه لا يتناول الاشياء بل آراء الناس حول هذه الاشياء، والمقدّمات التي يستخدمها هي قضايا شائعة لا حقائق يقينيَّة . وفيما هو يبحث في الموضوع ، كانت تتّضح له أصول البرهان اليقيني ، ويصل الى القياس البرهاني .

اما منطق ارسطو ، كما هو مرتّب اليوم ، فانـّه يبدأ «بالمقولات » التي تبحث في « الحدود » ، و « العبارة » التي تبحث في « القضايا » ، ثم تأتي الاقسام الثلاثة التالية :

١ ـ «التحليلات الاولى» وهي دراسة شكليّة للقياس ؛

٢ ـ « التحليلات الثانية » وهي البحث عن الحقيقة بواسطة البرهان المنطقي ؛

٣ ـ « المواضع الجدليّة » و « السفسطة » وهي دراسة البراهين المقبولة التي تفتقر الى شرط او اكثر من الشروط التي يفرضها العقل .

• **المقولات** : جعل ارسطو المقولات عشرا وهي الجوهر (كالإنسان)

والكم (كذي الذراعين طولاً) والكيف (كالابيض) والاضافة (كالضِعف) والمكان (كفي المدرسة) والزمان (كأمس) والوضع (كجالس) والمُلك (كذي مال) والفعْل (كيقطع) والانفعال (كينقطع) . وهذه المقولات هي كل ما يمكن ان يقال عن الكائن. امّا الجوهر فهو القابل لجميع المقولات الاخرى، ويقسّمه ارسطو الى «جوهر اوّل» وهو «ما لا يقال على موضوع ما ، ولا يوجد في موضوع ما» ، مثل زيد. والجواهر الثواني وهي الانواع والاجناس التي تدخل تحتها الجواهر الاول ، مثل الانسان . فهي تقال على موضوع لانّنا نقول «زيد إنسان» ولا توجد في موضوع لانّ زيداً لا يمكن أن يكون صفةً لشيء . امّا المقولات الاخرى فانّها توجد كلّها في موضوع ، فنقول في زيد مثلًا إنه طويل وأبيض وأب وفي البيت ، وإنّه كان بالامس جالساً متقلّداً سيفه ، وان السّيْف يقطع والخشب ينقطع .

ولعلّ أهم ما يخالف به ارسطو افلاطون هو انه **لا يعتقد الاّ بوجود الجواهر الأول ، أي الأشياء الجزئية ؛** لكنّه يوافقه في كون الجواهر الثواني ، اي الكليّات ، هي المحور الذي يدور حوله المنطق لأن العلم لا يكون إلاّ بالكليّات .

• **كتاب العبارة** : يحدّد فيه ارسطو « القضيّة » ويقول انها مؤلّفة من جزئين اساسيّين « الاسم » و «الكلمة» أي الفعل . فالاسم لفظة دالّة مجرّدة من الزمان ، وامّا الكلمة فانّها تدلّ ـ مع ما تدلّ عليه ـ على زمان . ثم ينتقل الى الحكم البسيط فيحدّه بأنّه لفظ دالّ على أنّ الشيء موجود أو غير موجود على حسب قسمة الازمان . وهو يكون امّا **موجباً** كالحكم بشيء على شيء او **سالباً** مثل نفي شيء عن شيء أو **كلّياً** كقولنا كلُّ انسان أبيض او **جزئياً** مثل زيد أبيض .

وهو يضيف في كتاب التحليلات الاولى حكماً آخر هو الحكم **« المهمل »** كقولنا : ليست اللذّة خيراً .

• **القياس** : إن ارسطو هو الذي اخترع القياس وقد حدّه بقوله : « فأمّا القياس فهو قول اذا وُضِعَت فيه مقدّمات لزم عنها ضرورةً شيء آخر دون أن

يحتاج الى شيء آخر غيرها ». قال ارسطو : والمقدّمة هي قول موجب شيئاً لشيء او سالب شيئاً عن شيء. وهي إمّا **كليّة** وإمّا **جزئية** وإمّا **مُهْملة** . وأعني بالكلّي ما يقال او لا يقال على موضوع كلّي ، وبالجزئي ما يقال او لا يقال على موضوع جزئي او غير كلّي ، والمبهَم ما يقال او لا يقال على موضوع دون ان يذكر كونه كليّاً او جزئيّاً ، مثل قولنا : إنّ الاضداد تدخل في علم واحد ، وقولنا : إن اللذّة ليست خيراً .

والقياس عند ارسطو مؤلّف من ثلاثة حدود مثل :

كل انسان فان (مقدّمة كبرى)

وسقراط انسان (مقدّمة صغرى)

إذن سقراط فان (نتيجة)

الفلسفة الاولى :

يقسم ارسطو العلوم الى **نظريّة وعمليّة وصناعيّة** وتشمل الاولى الالهيّات او علم ما وراء الطبيعة ويطلق عليها اسم الفلسفة الاولى ، ثم الطبيعيّات والرّياضيّات .

ويؤكّد أن غاية الانسان القصوى هي المعرفة وأن الحكمة الحقّة ليست في معرفة العلل ، بل في معرفة العلل الاولى الكلّية. وبعد أن يستعرض العلل الاربعة وهي **العلّة الفاعلة** ، **والعلّة الصوريّة** ، **والعلّة المادّيّة** ، **والعلة الغائيّة** ، يعود الى تحديد الفلسفة الاولى فيقول : **هي دراسة الكائن بما هو كائن** ، أي بقطع النّظر عن صفاته . ويرى أن هذا الكائن موجود وأن معرفته تكون بالاجابة على سؤال : « ما هو ؟ » وبتحديد طبيعته وصورته وجوهره وعلّته وماهيّته .

ا ــ **الجوهر والاعراض** : يحدّد ارسطو الجوهر بأنه : **ما ليس في موضوع لا يقال على موضوع** . والجوهر كائن موجود جزئي لا مجموعة من الكائنات ، ولا كائن كلّي مجرّد . فزيد وحده موجود في الحقيقة ، امّا الانسان فلا وجود له في ذاته . وهكذا نرى ان إنكار صفة الجوهر للمعاني الكليّة اي للمُثل الافلاطونيّة ، يكوّن المحور الذي تدور حوله الفلسفة الاولى عند ارسطو .

فالعالم الذي هو موضوع اختباراتنا الحسيّة مؤلّف من كائنات جزئيّة. لكنّنا اذا ما نظرنا الى هذه الكائنات نرى بعضها يشترك في بعض الصّفات، وهذه الصّفات حقيقيّة موضوعيّة مثل الكائنات ذاتها، لا من مولّدات العقل والخيال. فعلينا اذن أن نعتبرها صفات للاشخاص لا اشخاصاً.

وفيما يعترف ارسطو بأن المعاني المجرّدة والامور الرياضيّة لا تُوجد بذاتها، نراه يؤمن بوجود **جواهر مفارقة للمادّة** لا تقع تحت الحواسّ، اوّلها **الله**، المحرّك الذي لا يتحرّك، **والعقول التي تحرّك الأفلاك السماويّة**، **والعقل البشريّ الفعّال** الذي يستطيع بعد موت الجسد أن يكون له وجود مفارق للجسد.

والصّفات، اي الاعراض، ليست بجواهر لانها لا توجد الاّ في الاشخاص، لكنها تكون **ذاتيّة** كالحرارة في النار، او **عارضة** كالبياض في الثوب.

وعندما يقبل الجوهر صِفَة من الصفات، يصبح عرضة للتغيُّر ولا يمكن فهم هذا التغيُّر الاّ بعد فهم المقصود **بالمادّة والصورة**، **والقوّة والفِعْل**، **والواسطة والغاية**.

ب ـ **المادّة والصورة**: الصورة بمعناها العادي هي الشّكل الخارجي، والمقصود بها هنا **الكمال الأخير الذي يجعل الشّيء ما هو عليه، ويختصُّ به**. والصُّورة التي تختصّ بها كل مادّة، لا توجد الاّ في مادّة (وذلك باستثناء المحرّك الاوّل). وكل جوهر مؤلّف من مادّة ـ ويسمّيها ارسطو هيولى ـ وصورة؛ والصورة هي التي تُكيّف الجوهر. والصورة صورة لما دونها، ومادّة لما فوقها؛ فاللوح صورة بالنسبة الى الخشب ومادّة بالنسبة الى السرير.

فالعالم كما يتصوّره ارسطو يبدو في **ترتيب متصاعد**، في أدناه مادّة واحدة لجميع الأشياء الجزئية التي لا يفرّق بينها الاّ الصورة، وفي اعلاه صورة بلا مادّة، هي **المحرّك الاول**.

ج ـ **القوّة والفعل**: ينتقل ارسطو تدريجيّاً من المادّة والصورة الى القوّة والفعل؛ فيلاحظ ان الاشياء المصنوعة على نوعين، منها ما هو من صنع الانسان ومنها ما هو من صُنع الطّبيعة. فيأخذ الانسان مادّة ويعطيها صورة، وهو في

ذلك لا يستطيع ان يختار إلاّ ما يصلح، فالخشب والمعدن والحجر مثلاً تصلح لأن تكون مادّة للمقعد، أمّا الصوف فغير قابل لان يكون مادّة للمنشار. ومن ثمّ نرى انّ هنالك علاقةً طبيعيّةً بين المادّة والصورة؛ وتظهر تلك العلاقة بوضوح في الاشياء الطبيعيّة، وهكذا فمادّة الانسان مثلاً لحم ودم وعظم، لا أيّة مادّة من الموادّ. وكأنّ الصورة تفرض تركيب المادّة التي ستحلّ فيها.

ففي الكائنات النامية، كالكائنات الحيّة مثلاً، تُعتبر كلُّ مرحلة صورة بالنسبة الى المرحلة التي تقدّمتها. وهكذا يتوصّل ارسطو الى اعتبار مظهرين من مظاهر الجوهر. وانّه يمكننا ان نعتبر الصورة التي اتّخذتها المادّة، وأصبحت موجودة فيها كمالاً بالفعل، كما يمكننا أيضاً ان نعتبر المادّة التي اتّخذت صورة، وهي مهيّأة للحصول على صورة أخرى، محتوية على تلك الصورة الاخرى بالقوّة. فالكمال والقوّة والفعل كلّها اعتبارات نسبيّة لان ما هو بالقوّة بالنِّسْبَة الى فعلٍ ما او كمالٍ ما هو بالفعل بالنِّسبة الى قوة تقدّمت هذا الفعل. وهكذا فالشابّ مثلاً هو بالقوّة بالنسبة الى الرجل البالغ وبالفعل بالنسبة الى الولد.

لقد أنكر بعضهم القوّة، لكنّ ارسطو يرى فرقاً بين آالتي تصبح باء (كالحديد الذي يصبح سيفاً مثلاً) وآ الذي لا يمكن ان تصبح ب (كالصوف الذي لا يمكن ان يكون سيفاً). ومن ثم فالقوّة إذن ضروريّة لكل تغيّر من حال الى حال.

والانتقال من القوّة إلى الفعل لا يكون إلاّ **بواسطة كائن هو بالفعل**؛ فالفعل متقدّم على القوّة منطقيّاً وزمانيّاً كما ان الصورة متقدّمة على المادة. والبرهان على ذلك أنّ الازليّ متقدّم بالطبع على ما هو زائل. ولا يكون شيء ازليّاً بفضل القوّة لان ما له قوّة الكون له أيضاً قوّة العدم.

د ـ **الحركة**: يسمّى **الانتقال من القوة الى الفعل حركة**، والطبيعة في نظر أرسطو هي **مبدأ الحركة**، فمن الضروري اذن معرفة ماهيّة هذه الحركة.

كان زينون قد نفى وجود الحركة وقال افلاطون إنّها موجودة، لكنه اعتبرها منفصلة متقطّعة. أما ارسطو فانه يؤكد وجودها كما يؤكّد انّها **متصلة**،

ويحدّدها بأنّها **انتقال ما هو بالقوّة الى الفعل** ؛ والفرق بين الحركة والفعل هو أنّ الإمكان القابل الانتقال الى الفعل لم ينتقل بعد ، وهو في هذا الانتقال بالذات من حالة الى حالة أخرى .

المحرك الاوّل

ينتقل أرسطو من دراسة الحركة إلى دراسة المحرّك الاوّل ويلاحظ :

١ ـ أنّ الحركة أزليّة ، لا بدء لها ولا نهاية .

٢ ـ أنّ ثمّ بعض الاشياء التي تكون تارة متحرّكة وتارة ساكنة .

٣ ـ أنّ كل ما يتحرّك إنّما يحرّكه شيء آخر خارج عنه .

٤ ـ أنّ المحرّك الاول لا يحرّكه شيء خارج عنه .

٥ ـ أن المحرّك الاول ساكن غير متحرّك لا بحركة ذاتيّة ولا عرضيّة .

٦ ـ أنّه أزليّ واحد .

٧ ـ أن المُتحرّك الاوّل أزليّ .

٨ ـ أن الحركة المكانيّة وحدها متّصِلة وانّ الحركة الدّوريّة وحدها متّصِلة وغير متناهية .

٩ ـ أنّ الحركة الدوريّة هي النوع الرئيسيّ من أنواع الحركة المكانيّة .

١٠ ـ أنّ المحرّك الاوّل لا اجزاء له ولا أبعاد وأنّه قائم في قطر دائرة الكون .

علم النفس :

١ ـ النفس وقواها : إن موضوع علم النفس هو اكتشاف طبيعة النفس وتحديد قواها . وعند البحث في طبيعة النفس يلاحظ أرسطو وجود **أنواع مختلفة من الأنفس** ، لا تختلف بحيث يصبح من الصعب علينا ان نجد لها طبيعة واحدة مشتركة ، وهذه الانواع تترتّب بحيث يفرض كل نوع منها الانواع التي جاءت قبله دون ان يفرض الانواع التي تأتي بعده .

ففي ادنى مرتبة نجد **النفس الغاذية** التي لا يخلو منها كائن حيّ سواء أكان من عالم النبات او من عالم الحيوان؛ ثم تعقبها **النفس الحاسّة** في الحيوانات . ولا تقتصر وظيفة النفس الحاسّة على الادراك فحسب لكنّها تشعر باللذّة والألم، فلها والحالة هذه، قوّة **الشهوة** التي نلاحظها عند جميع الحيوانات . وهناك قوّتان تنبثقان عن القوّة الحاسّة وتوجدان في أكثر الحيوانات .

فعن الإدراك تنبثق **المخيّلة** التي تتحوّل فيما بعد الى **ذاكرة**، وعن الشهوة تنبثق **الحركة** .

أمّا عند الإنسان، فتظهر قوّة خاصّة هي **العقل** .

ب ـ **النفس والجسد** : إذا كان للنَّفْس قوىً خاصّة، لا يشاركها فيها الجسد، فهذا يعني أنّها تستطيع مفارقة الجسد . لكنّنا نلاحظ أن اكثر الظاهرات النفسيّة ترافقها انفعالاتٌ جسديّة، ويلاحظ أرسطو أن تحديد هذه الظاهرات يظلّ ناقصاً ما لم يشمل صورتها، أي أسبابها الذّهنيّة، ومادّتها، أي الشروط الجسديّة التي تحدث فيها . لذا نرى ارسطو يرفض التسليم بوجود جوهرين مختلفين، أحدهما ماديّ والثاني روحانيّ، **ولا يعتبر النفس والجسد جوهرين بل عنصرين لا يفترقان من جوهر واحد** .

وليست النفس الاّ صورة للجسد، وهي، شأن كلّ صورة، لا تستطيع الوجود خارجاً عن مادّتها . فرأي الفيثاغوريين في انتقال النفس من جسد الى جسد رأي فاسد . وأمّا **العقل الفعّال**، وهو من مبدإ آخر، فلا يعرف الفناء وهو **يبقى بعد الجسد** .

وللنفس ميزات ثلاث : اولها أنّها **مبدأ للحركة** لكنها لا تتحرّك، والثانية أنّها **تعلَم** دون أن تكون مركّبة من العناصر التي يتركّب منها ما تعلمه ، والثالثة أنّها **ليست من مادّة جسمانيّة** . اما تحديدها فهو أنّها صورة الجسد ، أو فعله، أو بالاحرى هي **«كمال أوّل لجسم آلي لهُ الحياة بالقوّة»** . ومن قواها:

التغذية : لا يُعزى نمو الكائنات الحيّة الى عمل العناصر التي تحتوي عليها، فلكلّ مركّب طبيعيّ حدود ونسبة بين النموّ والحجم المعيّن لكل حيوان، وبين الاجزاء المختلفة لجسم هذا الحيوان؛ والنفس لا الجسد، أي الصورة لا المادّة، هي التي تقيم هذه الحدود وهذه النسبة. ويعتبر ارسطو أنّ القوّة المولّدة هي القوّة النامية ذاتها؛ ولذلك يطلق على القوّة الاوليّة في النفس الحيوانيّة اسم **«قوّة التغذية والتوليد»**.

الإحساس : يشبّه ارسطو الإحساس بالتّغذية؛ والفرق بينهما أنّ مادّة الغذاء وصورته يدخلان الجسم ويتحوّلان الى طبيعته، أمّا في الإحساس فلا تلتقط الحواس الاّ صورة المحسوس. وللاحساس ثلاثة شروط :

١ ــ أن يبلغ المحسوس درجة من الشدّة تستطيع التّغلّب على القصور الذاتيّ في العضو الحاس.

٢ ــ أن يكون اختلاف في النسبة بين المحسوس والعضو، فاليد مثلاً لا تدرك حرارة الاجسام التي لا تختلف عنها بدرجة حرارتها.

٣ ــ أن لا يكون هذا الفرق كبيراً بحيث يفسد العضو.

الحس المشترك : يدخلنا الحس المشترك في حيّز الادراك، وليس لهذا الحسّ آلة خاصّة به، وليس هو حسّاً سادساً بل **طبيعة مشتركة بين الحواس جميعاً**. والاحساس عند ارسطو قوّة واحدة تؤدّي بعض الوظائف بفضل طبيعتها الخاصّة، وتتوزّع، لغايات معيّنة، على خمس آلاتٍ حسيّة، لكل آلة منها عمل معلوم. امّا الحسّ المشترك، وهو قوّة الادراك بشكلها العامّ، فانّه يؤدّي الوظائف التّالية :

١ ــ إدراك المحسوسات المشتركة.

٢ ــ إدراك المحسوسات العرضيّة (إن هذا الابيض الذي أراه هو سقراط).

٣ ــ إدراك إدراكنا (اننا ندرك الظلام بالبصر، لا من حيث هو بصر، بل من حيث هو إدراك).

٤ ـ التفريق بين موضوعات حِسّين مختلفين (إدراك الابيض الحار أو الابيض الحلو) .

المخيّلة : تنتج المخيّلة عن الحسّ ولا تؤدّي وظيفتها إلا بعد غيبة المحسوس. وتنحصر هذه الوظيفة في تكوين الصّوَر التي تحفظها الذّاكرة وتستعيدها عند الضرورة . أما الذّكر فهو استعادة ذكرى غابت عن الوجدان . وما الرؤى الا من نتاج المخيّلة أي مما يبقى من إحساسات عابرة .

الحركة : الحركة هي الوظيفة الثالثة من وظائف النفس، وهي لا تنجم عن قوّة الحدس ولا عن القوّة الحساسة بل عن الشهوة . والشهوة شهوتان اوّلها **الإرادة**، **أي الشهوة العقليّة** التي تتوق الى الخَير، **والقوّة النزوعيّة أي الشهوة البهيميّة** التي تتوق الى الخير الظاهر . وتفترض حركة الحيوان أموراً أربعة :

١ ـ الشّيء الذي يقصده الحيوان وهو غير مُتحرّك .

٢ ـ القوّة الشهوانيّة التي تـُحدث الحركة نحو ما يُشتهى .

٣ ـ الحيوان المتحرّك نحو هذا الشيء .

٤ ـ الآلة الجسديّة التي بها تحرّك الشهوةُ الحيوان .

الفكر : يقبل الفكر الصورة المعقولة كما يقبل الحسُّ الصورة المحسوسة، وليس الفكر الا قدرة بالقوّة لا تصبح فعلًا الا بعد التفكير، ومن ثمّ **فهي** مستقلّة تماماً عن الجسد، وهي القوّة التي ندرك بها **ماهيّة الشيء** بينما ندرك بالإحاس تلك الماهيّة في مادّتها .

العقل الفعّال والعقل المنفعل : يقول ارسطو إن في النفس عنصرين متميّزين والفرق بينهما يشبه الفرق الموجود بين المادّة التي تتكوّن منها الاشياء، والعلة الفاعلة التي تـُحدث هذه الاشياء .

وقد لخّص إتيانّ جيلسون نظريّة أرسطو في العقل على الشكل التالي :

١ ـ في كلّ كائن طبيعيّ او اصطناعيّ عنصر يكوّن مادّته وعنصر يكوّن صورته . والعنصر الاوّل بالقوّة ويحدث الثاني بالفعل كل ما يقع تحت جنسه . فمن الضروري اذن أن يكون في النفس أيضاً **عقل قابل لان يصبح كل شيء وعقل قادر على أن يُحدث كلّ شيء** .

٢ ـ إنّ العقل القادر على أن يحدث كل شيء هو **ملكة** .

٣ ـ إن عمله بالنسبة الى المعقولات بالقوّة التي يجعل منها معقولات بالفعل كعمل النور بالنسبة الى المرئيّات بالقوّة التي يجعل منها مرئيّاتٍ بالفعل .

٤ ـ هو مفارق .

٥ ـ غير قابل للانفعال .

٦ ـ لا يدخل جوهره تركيب .

٧ ـ هو في جوهره فعل .

٨ ـ هو أزليّ لا يلحقه الفناء .

٩ ـ امّا العقل المنفعل فانّه قابل للفساد ولا يستطيع ان يعقل بدون مساعدة العقل الفعّال .

فالعقل الفعّال اذن يؤثّر في العقل المنفعل الذي يعتبره ارسطو مادّةً يطبع فيها العقل الفعّال صور الاشياء . ونسبة العقل الفعّال الى المعقولات كنسبة النور الى المرئيّات . امّا اذا فارق هذا العقل المادّة فيعود الى طبيعته التي أفقده اتصاله بالجسد شيئاً من نقائها .

ظنّ اسكندر الأفروديسي أن هذا العقل الفعّال هو الله ، وأنّه الينبوع الاوّل لجميع المعقولات ، غير أن هذا الرأي لا يتّفق مع فلسفة أرسطو . فارسطو يعتقد بوجود ترتيب متصاعد يبدأ بالكائنات الدنيا الغارقة في المادة ، ويرتقي منها الى الانسان ، فالأجرام السماويّة ، فالمعقولات ، فالله . والعقل الفعّال ، عند الانسان ، يحل احدى المراتب الرفيعة في هذا الترتيب ، لكنّه لا يحلّ اعلاها ، ولا يمكن والحالة هذه اعتباره الله .

ما بعد الطبيعة :

يقول ارسطو ان غاية ما يسعى اليه الانسان هو **المعرفة** وان المعرفة لا تكون الا بالاسباب القصوى الكليّة .

وعندما سعى الى تحديد الحقيقة التي لا تقبل الريب ، أي حقيقة الكائن بما هو كائن ، لم يعثر على هذه الحقيقة الاّ في « الجوهر » . امّا ما عدا ذلك فلا وجود له الا من حيث له علاقة محدودة بالجوهر ، او من حيث هو صفة للجوهر ، او من حيث هو مضاف الى الجوهر وما الى ذلك من المقولات الأخر .

وتقسم الجواهر الى ثلاثة اجناس : **المحسوسات الازلية** (وهي الكواكب) ، **والمحسوسات الفانية** ، **وغير المحسوسات** .

وهنا يعود أرسطو الى نظريّة المُثُل وينفي كون هذه المثُل جواهر قائمة بذاتها ، فلا الوحدة ولا الكائن ولا المفاهيم الرياضيّة جواهر ؛ ولا حقيقة في عالم اختبارنا الحسيّ الا للاشياء الجزئيّة ، لكنّنا عندما نرى هذه الاشياء ندرك بعض الصفات التي يشترك فيها اكثرها ، وهذه الصفات المشتركة حقيقة لا تقلّ عن حقيقة الاشياء ذاتها ، فهي ليست اذن من صنع عقولنا ، لكنها لا توجد في ذاتها ، كالمثُل الافلاطونيّة ، بل في الاشياء التي هي صفات لها .

غير أن هذا لا يعني ان ارسطو ينفي وجود كائنات لا تقع تحت الحواس . فهو يثبت وجود الله ، المحرّك غير المتحرّك ، ثم العقول التي يحرّكها الله وتحرّك بدورها الأفلاك ، ثم العقل البشري الفعّال بعد مفارقته للجسد .

الله :

جاء ارسطو ببراهين متعدّدة تُثبت **وجود الله** ، منها أن وجود الحسَن يفرض وجود الأحسن ؛ ومنها الغائيّة الموجودة في العالم ؛ ومنها الرُّؤى ؛ ومنها الغريزة عند الحيوان . الاّ انه لا يقف عند هذه البراهين ، بل يلجأ الى براهين فلسفيّة من نوع آخر ، ويقول : كل شيء يفنى ما عدا الزمان والتغيّر . والتغيّر المتّصل الوحيد هو الحركة في المكان ، والحركة الوحيدة المتّصلة في المكان

هي الحركة الدّوريّة . فهناك اذن حركة دوريّة أزليّة . لكن الحركة الدّوريّة الازليّة لا تمكن الاّ بالشّروط التّالية :

١ ــ ان يوجد جوهر أزليّ .

٢ ــ على هــذا الجوهر ان يُحدث الحركة، وهذا ما تعجز عنه المثل الافلاطونيّة .

٣ ــ لا يكفي ان تكون للجوهر قدرة على احداث الحركة بل عليه ان يمارس هذه القدرة .

٤ ــ لا يمكن ان يكون هذا الجوهر بالقوّة بل بالفعل .

٥ ــ يجب ان يكون هذا الجوهر غير ماديّ لانّه أزلي .

ويُظهر لنا الاختبار حركة دورية لا تسكن هي حركة الافلاك، فيجب ان يكون ما يحرّكها . وعلى هذا المحرّك ان لا يكون متحرّكاً والاّ اصبح آلة وواسطة .

وكيف يستطيع محرّك أن يحرّك دون أن يتحرك ؟ إن كل محرك طبيعي يحرك بماسّته للمتحرّك . فالمحرّك غير المتحرّك يُحدث الحركة بطريقة غير طبيعيّة، **أي بكونه موضوعاً للشّوق .**

فالله علّة فاعِلَة وعلّة غائيّة في آنٍ واحد . وهو يحرّك السّماء الاولى، وذلك يعني أنّ لها نفساً، والأفلاك الأخرى يُحرّك بعضها بعضاً، بحيث إن المحرّك الاول هو الذي يحرّك الكل ويحرّك الشمس وينظّم تعاقب الليل والنهار، ويحدث جميع ظاهرات الحياة الارضيّة . والمحرّك الاوّل يحرّك العقول من حيث هو موضوع شوقها وحبّها .

ليس من السّهل أن نُعطي فكرة واضحة عن علاقة الافلاك وأنفسها بالعقول المفارقة، فالنّصوص المتعلّقة بهذا الموضوع غامضة . والارجح ان ارسطو يعتبر كل فلك مؤلّفاً من نفس وجسد وانه يحبّ العقل المطابق له ويتوق اليه .

وليس للمحرّك الاول، عند أرسطو، اي نشاط طبيعيّ، ونشاطه كلّه ينحصر

في كونه مفكّراً، فهو في جوهره حياة وروح؛ وعندما لا يخضع الفكر للحواس والخيال يكون موضوعه أشرف الموضوعات واسماها. فيصبح الله موضوع فكره؛ وهكذا يصل ارسطو الى اعتبار عقل لا يعقل الا ذاته، دون أن يشعر أنّ هذا امرٌ مستحيل عقيم؛ وما يراه فلاسفة العرب من أن الله يعرفُ ذاته بطريقة مباشرة ويعرف العالم من وراء معرفته لذاته ففكرة لم تخطر ببال ارسطو .

الاخلاق والسياسة :

لا تختلف نفس الإنسان عن نفس الحيوان بوظائفها السّفلى من إحساس وذاكرة، بل بقدرتها على إدراك الصّوَر المشتركة بين الاشياء المتجانسة، والحقائق الخالدة من خلال الظاهرات الطبيعيّة المتقلّبة . **إن «خاصّة» الإنسان في هذا الادراك هي التي تمكّنه من معرفة «الكلّيات» والوصول الى الحكمة والفضيلة .**

من هنا نشأت آراء ارسطو الخلقيّة والسياسيّة .

صدق سقراط وافلاطون عندما قالا إن غاية الانسان القصوى هي السعادة، لكنهما لم يصيبا عندما حدّدا طبيعة السعادة . ولا يمكن معرفة هذه الطبيعة الاّ بعد معرفة وظيفتها .

لكل عضو من اعضاء الجسم وظيفة خاصة به . فوظيفة العين البصر، ووظيفة الأذن السمع . وللأنسان بجملته وظيفة من الضروري ان تُحدّد . وللانسان حياة نباتيّة، وحياة حاسّة، وحياة عقليّة . وليست «خاصّة» الانسان أن يحيا حياة نباتيّة لانه يشترك فيها مع الحيوان والنبات، ولا حياةً حاسّة لان الحيوان يشاركه فيها . إنّما خاصّته هي **الحياة العقليّة**، ولن يقوم الانسان بالوظيفة التي أعدّته طبيعته لها إلاّ إذا عاش **عيشة عقليّة** . وهذه الحياة هي التي تفرضها علينا طبيعتنا الانسانيّة وهي التي توصلنا الى بلوغ الخير المحض الذي هو السعادة .

فكيف يستطيع الإنسان ان يحيا هذه الحياة ؟

في مرتبة عليا نرى الحياة النظريّة ، حياة عقل يفكّر ويعقل ذاته . لكن هذه الحياة لا يَبلغها الا نخبة مختارة من الناس لانها تخضع لشروط خاصّة ليست في متناول الجميع .

لكن ثمّ مرتبة أخرى هي مرتبة الحياة المعتدلة التي يسوسها العقل والتي يستطيع جميع الناس أن يعيشوها. وكل انسان في حياته العملية معرّض للافراط والتفريط، **وكل فضيلة هي حدّ وسط بين حدين متقابلين** ؛ فالكرم وسط بين التّبذير والشح ، والشجاعة وسط بين التهوّر والجبن . فالعاقل من تجنب الطرفين وسار في الطريق الوسطى .

هذه النظريّة هي نقطة الارتكاز في المذهب الخلقي عند ارسطو. وهي تتعلق « **بالفضائل الخلقيّة** » ، لا بالفضائل العقلية التي لا تفريط فيها والتي يتحلّى بها الحكيم . لكن الفضائل الخلقية لا تعد فضائل الاّ اذا اصبحت فينا **عادات**، ولا يُعدّ عفيفاً او شجاعاً او عادلاً الاّ من كانت العفّة او الشجاعة او العدل من شيمه المألوفة .

وعلى ضوء هذه النظريّة يبني ارسطو اراءه السياسية التي تخالف اراء افلاطون. فالملك والأسرة أمران ضروريّان للانسان . والعائلة كتلة اجتماعيّة لا يستطيع الإنسان ان يعيش بدونها، ولا تكون العائلة سعيدة الاّ اذا كانت المرأة شريكة لزوجها وخاضعة له، وكان الأولاد خاضعين لوالديهم يكرّمونهم، وليس للأولاد حقوق، إنما على الوالد واجب تربية اولاده وتنمية ما عندهم من مواهب ومؤهلات.

اما العلاقات بين السيد والخادم فهي علاقات الموالي بعبيدهم ، والرق أمر طبيعي ضروريّ ، لكن الهلّينيين شعب لا يليق به الرق فيجب ان يكون العبيد من الأجانب .

والدولة ضروريّة لأن الانسان « **حيوان اجتماعي** » لا سعادة له الا بالحياة الاجتماعيّة . فعلى الدولة ان تؤمّن له الاملاك الضروريّة والنشاط الذي يؤول

به الى السعادة. ومن واجبات الدولة ايضاً ان تنمّي في جميع افرادها الشعور بالتوازن العقلي وإرادة الحصول على « العقل السليم في الجسم السليم ».

ولا فرق بين ان يكون الحكم ملكياً او ارسطوقراطيّاً أو ديموقراطيّاً لان المهمّ هو أن تحقّق الدولة النفع المشترك للجميع.

من أرسطو إلى المدرسة الإسكندرانية

لعلّ الفكر اليوناني بعد افلاطون وارسطو استنفد إمكاناته واحسّ بدوار عند ارتقائه القمم التي وصل اليها، فعدَل عن الماورائيّات وعاد الى الموضوعات المألوفة يعالجها، فانحصر نشاطه في ثلاث مشكلات رئيسيّة هي: **المشكلة المنطقيّة**، **والمشكلة الطبيعيّة**، **والمشكلة الخلقيّة**. وكان من ثمّ عود الى سقراط، والى الاهميّة التي علّقها على القضايا الخلقية، فلم تعالج الطبيعة الا لأن حل المشكلة الخلقيّة تتعلّق بحلّ مشكلاتها، ولم يعالج المنطق الا من حيث هو الآلة التي تمكّن من معالجة المشكلتين السابقتين. ولا يمكننا فهم المدرستين الرئيسيّتين اللتين قامتا بعد ارسطو، اعني **المدرسة الابيقوريّة والمدرسة الرواقيّة**، الا على ضوء هذه الحقائق.

الأبيقوريّة

ولد ابيقوروس في ساموس سنة ٣٤٢ ق.م. وكل ما نعرف عنه أنّه كان متوقّد الذكاء في حداثته وأنه أحسّ، منذ نعومة أظافره، بأن شقاء الناس ناجم عن **الخوف: الخوف من الآلهة والخوف من الموت**. وراح يسعى وراء علاج لهذا الخوف يحرّر البشريّة. ولم يأت ابيقوروس بجديد على الصعيد الفلسفي، بل أخذ بنظريات من تقدّموه، وخاصّة مذهب ديموقريطس الذرّي، لأن معرفة طبيعة الاشياء تسيطيع تحرير الإنسان.

الآلهة : يؤمن ابيقوروس بوجود الآلهة ، لكنه يقول إنّهم لا يعنون بالعالم وإلاّ لما كانت الصاعقة تدكّ هياكلهم وتبقي على المجدّفين عليهم .

الطبيعة : أمّا الطبيعة فليست مـــن صنع الآلهة وقد أعطانا لوكيبوس وهيرقليطس الكفاية في فهمها وتفسيرها . لا شيء يأتي من العدم ولا شيء يعود الى العدم . ففي الطبيعة عناصر أزليّة بسيطة ، منها تتألّف الاجسام المركّبة واليها تعود . فكل جسم مؤلّف من ذرّات أزليّة لا تفنى . والكائنات الحيّة خرجت من الأرض ، وحركتها ناتجة عن نفس مؤلّفة من ذرّات خفيفة هي غاية في اللطافة والدقّة . والنفس في الجسد كالسائل في الاناء ، فعند انكسار الاناء يسيل منه هذا السائل وتتفرّق اجزاؤه . **فتفكّك الجسد يتبعه تفكّك النفس** .

وفي الانسان نفس هي مبدأ الحياة ، وروح هي مبدأ الفكر ، وكلا العنصرين مادّيّان مؤلّفان من ذرّات .

فما الدّاعي إذن الى الخوف من الآلهة وهم غافلون عنّا؟ وما الداعي الى الخوف من الموت والموت انحلال النفس والجسد . ففي الحياة لا خوف من الموت وهو بعيد عنّا ، وبعد الموت ما الداعي الى الخوف ونحن لا نشعر بالموت ونعود كما كنا قبل مجيئنا الى الحياة ، أي مجموعة من الذّرات ، ستأتلف لتكوّن اجساداً أخرى ونفوساً جديدة ؟

هذا هو مصير الانسان ، فمن عرفه فقد وجد الطمأنينة والراحة .

وعلى ضوء هذه الحقيقة يبني ابيقوروس مذهبه الخلقي وهو أهمّ ما في فلسفته وأبعده اثراً .

إن القاعدة الاساسيّة في الاخلاق هي **أن يعيش الانسان وفـــاقاً لنواميس الطبيعة** . واوّل هذه النواميس هو أن الغاية من الحياة هي **الحصول على السعادة**، وما السعادة الا في **اللّذة** . فما اللّذة اذن ؟

اللّذات قسمان : **لذّات الجسد ولذّات النفس** من أمان واطمئنان وراحة بال . وهذه افضل من الأولى ، وهي بدورهـــا تُقسم الى قسمين : **لذّات**

متحرّكة ولذات ساكنة ، مثَل الأولى المتعة ومثَل الثانية عدم الالم، وهي وحدها تقودنا الى السعادة .

وللانسان ثلاثة انواع من الرغبات ، اوّلها **طبيعيَّة وضروريَّة** للحياة كرغبة الأكل والشرب، والثانية **طبيعيّة غير ضرورية** للحياة كلذّة النكاح ، والثالثة **غير طبيعيّة ولا ضرورية** كلذّة السيطرة. فالعاقل هو الذي يُشبع الاولى ويُقلُّ من اشباع الثانية ويُعرض عن الثالثة . والعاقل الحكيم هو من عاش بالقليل واكتفى بالضروري واحتقر ما عدا ذلك . « عندما يشعر الحكيم بالحاجة يظلّ قادراً على ان يعطي اكثر ممّا يأخذ ، لان له كنزاً وهذا الكنز هو انّه يستطيع أن يجد في نفسه الكفاية » ؛ وخير طريق للغنى ليس في تضخيم كميّة المال بل في قلّة الحاجات ، وسرّ السعادة في أن لا نكون تحت رحمة ما لا نستطيع السيطرة عليه . قال ابيقوروس : « عندما اقول إن اللذة هي غاية الحياة لا اقصد بذلك ملذّات الذين لا يستطيعون كبح شهواتهم ولا اللذة الجسديَّة ، كما يدّعي الذين لا يعرفون مذهبي أو لا يفهمونه ! انما أعني باللذة عدم الالم الجسدي والاضطراب النفسي » .

الرِّوَاقِيَّة

ليست الرواقيّة من وضع مفكّر واحد بل هي مذهب تكوّن مع الزمن وضع أسسه **زينون السِّيتيّ** وبلغ ذروته في روما مع **شيشرون وسِنيك وابيكتتات ومارك اوريل** .

وللمذهب آراء منطقية وماورائية وطبيعيَّة ، ولكن **الاخلاق هدفه الأسمى** وليس للموضوعات الأخرى من قيمة الا بقدر ما تتعلّق بالاخلاق .

ويفرّق الرواقيون بين الظن والمعرفة . والمعرفة ليست معرفة المعقولات التي يصل اليها العقل كما ظنّ ارسطو، ولا معرفة المُثل بالتذكّر كما زعم

أفلاطون، إنمّا هي في معطيات الحواس. فالإحساس هو الاساس في المعرفة، وهو **إدراك وحكم وتأكيد**.

أمَّا الطبيعة فانها تختلف تماماً عن طبيعة ابيقوروس التي تسيّرها قوانين آليَّة عمياء وتنفي العناية الالهية كما تنفي الغائيّة من الكون. فيلاحظ الرواقيُّون أن جميع ما في الكون دقيق التركيب وأن الظاهرات الطبيعيّة تسير وفق قوانين عجيبة، وأنّ آلات الحياة تعمل بنظام لحفظ الاشخاص والانواع. وكيف يمكن كل ذلك لو لم يكن في الكون عقل يسيّره نحو هدف معيَّن. فالعقل إذن هو العامل الفعَّال الذي يؤمّن الجمال والانسجام في الطبيعة. وهذا العقل هو الله، فالله ليس خارجاً عن الكون، بل هو حالّ فيه متغلغل في جميع أجزائه. ويصل الرواقيّون الى هذه النتيجة وهي أنّ **الله والعالم والطبيعة شيء واحد، فمن خضع لقوانين الطبيعة فقد أطاع الله وسار وفاقاً لمقتضيات العقل**.

والعقل عند الرواقيين نار لطيفة الهيّة حكيمة منظّمة، تلتهم العالم في نهاية السنة الكبرى، التي تعادل ١٨٠٠٠ سنة، ثم تعمل على تكوين عالم جديد، الى ما لا نهاية له.

وكل كائن حيّ مولَّف من هذين العنصرين، فهو في جسده جزء من المادّة الكليَّة، وفي نفسه جزء من النار الكليَّه العاقلة. امَّا الانسان، فانه يفوق جميع الكائنات الحيَّة لانَّه يتميّز بالعقل، وهو قبس من الطبيعة الالهيّة.

من هذه الآراء الطبيعيّة يستمدّ الرواقيّون اسس مذهبهم الخلقي. والقاعدة الخلقيَّة الاولى هي أن **يعيش الانسان وفاقاً للطبيعة**، وبما أن الطبيعة والعقل شيء واحد فغاية الاخلاق أن يجعل الانسان العقل مسيطراً على سلوكه. والشهوات تنافي العقل، فالحياة الخلقيَّة تفرض محاربة الشهوات واستئصالها.

والسعادة القصوى تكون في «**الطمأنينة**» و«**السلام الداخلي**» و«**عدم الاضطراب النفسي**» و«**الصفاء التام**». وللاضطراب سببان: أن نُحرم ما نشتهيه وان يحدث ما نخشاه. وبامكاننا ان نزيل هذين السببين لنعيش سعداء.

أمّا السبب الاوّل فنزيله بأن ننزع من قلبنا الشهوات . واماّ السبب الثاني فذو شقّين : امور تتعلّق بنا وأمور مستقلّة عنّا . امّا ما يتعلّق بنا فهو كل ما يخضع لارادتنا ، واما الامور المستقلّة عنّا ، فهي ما يسمّونه بالخيرات كالصحّة والحياة والثروة والجاه. فسرّ السعادة في أن لا نبالي بهذه الخيرات المزعومة ، وإن كانت السعادة في ان يصنع المرء ما يريد فعلينا أن لا نريد الاّ ما نستطيع فعله .

فتصبح **اللامبالاة** الفضيلة الاولى في نظر الرواقيين، لامبالاة تجاه الألم والموت وتجاه اللذة والحياة . واذا توصّل الحكيم الى هذه الدرجة ملك جميع الخيرات ، وأصبح في غاية الغنى وغاية القدرة وغاية الحرّيّة وغاية السعادة . والحكيم هو الذي يستطيع القول : « كلّ شيء خير في نظري إن انا شئت ذلك » .

مَذْهَبُ التشكّك

كانت الابيقوريّة والرواقية أشهر المذاهب التي قامت بعد ارسطو ، وقد نشأ معهما مذاهب أخرى اهمّها مذهب التشكّك .

ليس لدينا سوى طريقين للمعرفة : طريق الحواس من جهة وطريق العقل من جهة أخرى . وقد سلك ابيقوروس والرواقيّون الطريق الاولى وتبع افلاطون وارسطو الطريق الثانية . وقد رأى المتشكّكون ، وعلى رأسهم **بيرّون** ، أن هاتين الطريقتين لا تؤدّيان الى الحقيقة .

ان معطيات الحواس لا تستحقّ ثقتنا ؛ ونحن نرى ان الحيوانات تختلف بتركيبها وبشكل آلاتها الحسيّة ، ونرى أن جميع الناس لا يدركون الادراك الواحد ، وان الحواس المختلفة عند الانسان السليم لا تتّفق معطياتها ، كما ان الادراك يختلف في حال الصحّة وحال المرض ، واشكال الاشياء تختلف بالنسبة الى اوضاعها وابعادها ، اضف الى ذلك ما تُدخله العادة من تغيّر في ادراكاتنا . فمن وثق بمعطيات حواسّه ظنّ يقظة ما هو رؤيا ، وحقيقة ما هو وهم وخيال .

وليس من يتّبعون العقل بأكثر حظّاً في الحصول على الحقيقة ممّن يتّبعون الحواس ، لأنّ خاصّة الخطأ أن يعتبر نفسه صواباً . فمن يبرهن لي على انني لست على خطإٍ عندما اعتبر نفسي مصيباً ؟ وما هو محكُّ الحقيقة ؟ وما هي العلاقة التي اذا ما وجدناها عرفنا بها الحقيقة ؟ وكيف يتّفق الناس على رأي ، وما يبدو لبعضهم يقيناً لا شكّ فيه يَظهر لغيرهم خطأ أو موضوع ريب ؟

فالعاقل هو الذي يتوقّف عن الحكم ولا يفضّل رأياً على رأي ، لأنّ **جميع الحقائق نسبيّة وجميع الآراء متساوية** .

وهكذا نرى ان الفلسفة ابتعدت رويداً رويداً عن المشكلات الصميميّة التي عالجها افلاطون وارسطو وأصبحت فنّاً من فنون المنطق يرمي الى عرض الآراء والنظريات المختلفة ومناقشتها .

الغنوصيَّة أو الأَدريَّة

لا يمكن فهم الفلسفة الافلوطينيّة والتيّارات الفلسفيّة والدينيّة التي نشأت وتطوّرت منذ ظهور المسيحيّة حتى أوائل القرن السادس عشر الا بعد دراسة ولو سطحيّة للغنوصيّة . فالقرن الثاني للميلاد شهد غلياناً فكريّاً ودينيّاً لم يعرف له التاريخ مثيلًا ، وراحت العقول الحائرة تسعى عن طريقة تمكّن النفس البشريّة من الاتصال بالله . والغاية المقصودة ليست معرفة ما اذا كان الله موجوداً ولا البرهان على وجوده بطريقة عقليّة ، بل الوصول الى معرفة « غنوصيّة » أي « أدريّة » . وهذه المعرفة تنتج عن تجربة موحّدة تمكّن الانسان من الوصول الى الله ومن الاتحاد به اتحاداً حقيقيّاً .

نجمت هذه المحاولات عن قلق ديني عميق ظهرت أولى بوادره ، قبل النصرانيّة ، في العقائد الشرقيّة ، وتجاوبت أصداؤه في كثير من الفلسفات اليونانيّة ولا سيّما الافلاطونيّة والرواقيّة والفيثاغوريّة ، ثم وجد في هذه الفلسفات غذاءً له ؛ وعندما

صادف المسيحيّة حاول ان يتبنّاها ويصهرها، مع مختلف النزعات الدينيّة والفلسفيّة، في بوتقة واحدة.

لم يكن ثمّ مذهب «غنوصيّ» واضح المعالم والحدود، بل مذاهب مختلفة، تشترك في بعض الصفات، وتسعى كلّها الى غاية واحدة، هي أن تجعل من الوحي الالهي **«غنوصاً»** أي **معرفة** من شأنها أن تمكّن الانسان من الاتحاد بالله.

قال ليبسيوس، أحد مؤرّخي الأدريّة: «ان الغنوصيّة اوّل محاولة شاملة لفلسفة المسيحيّة». وقال هرناك: «إنّها «هلينة» حادّة للمسيحيّة» وكل هذا يعني ان القضيّة الاساسية التي تدور حولها الغنوصيّة هي معرفة ما اذا كان بالامكان اعتبار الايمان حكمة، أي ايجاد حد مشترك بين المعرفة الناتجة عن الوحي والمعرفة التي يصل اليها العقل.

لكنّ جيلسون يخالف هذا الرأي ويعتبر الغنوصيّة محاولة قامت بها بعض الميثولوجيّات الفلسفيّة لمصادرة النصرانيّة واستخدامها لمصالحها. وقد رأينا أن الغنوصيّة نشأت قبل نشوء المسيحيّة، لكنها اتّخذت بعدها اتجاها جديداً.

ليس منافياً للمسيحيّة أن تُعرض حقائقها على محكّ العقل بشرط أن لا يُعتبر الايمان أمراً تستطيع المعرفة العقليّة أن تحلّ محلّه. ويتبيّن جيلسون في تاريخ المسيحيّة اتجاهين، أحدهما يجعل المعرفة تحلّ محلّ الايمان، والثاني يخضع للايمان ويقبل به محاولاً سبر غور اسراره. والاتجاه الاوّل هو اتجاه الغنوصيّة.

لئن كانت أصول الغنوصيّة مجهولة ونشأتها قديمة، فالتاريخ يعتبر **مرسيون** واضعاً لأسسها جاعلاً منها مذهباً تسير عليه جماعة تبعت تعاليمه منذ سنة ١٤٤ م. والغريب في مذهب الغنوصيّة أنّها تأبى الاّ الانتساب الى المسيحيّة دون أن تتمكّن من الاتّفاق معها.

ينحصر مذهب مرسيون في ما يلي: «لا يكمّل العهد الجديد العهد القديم بل يناقضه. فإله اليهود ناقص لأنّ عمله ناقص، وهو ليس خالق العالم بل منظّم له من

مادة أزليَّة، وهذه المادّة هي مبدأ الشرّ، لذا أخفق المهندس في عمله، وجاء هبوط الملائكة من السماء وسقوط الانسان يحولان دون الإصلاح الذي حاوله، فانتقم لنفسه بأن فرض على الانسان قوانين قاسية يدعمها عقاب رهيب. وثمّ إله غريب، لم يعرفه اليهود، وهو اله عدل ومحبَّة، جاء المسيح وبشّر الناس به. وليس المسيح سوى هذا الإله بعينه تأنّس ليفتدي البشر، واصبح الفداء المحور الذي يدور حوله تاريخ الكون باسره.»

تظلّ «غنوصيَّة» مرسيون ضمن اطار المسيحيَّة، اما **بازيليد** فقد جاء بنظريّات كونيَّة غريبة جاءت بها مخيّلته الخصبة. كان بازيليد سوريّاً انتقل الى الاسكندرية حوالي سنة ١٣٠ م. وعلّم فيها مذهبه.

«كان في البدء وفوق كل شيء إله غير مولود، ليس شيئاً وفيه كل شيء أي أنّ فيه أهراءً تحتوي بزور جميع الكائنات وتحيط به كرة تفصلة تماماً عن الكون. وفي وسط هذه الاهراء أحدث الله كائناً هو «**الركن الاعظم**» الذي اصبح مبدأ للكون القائم بين الكرة العازلة وكرة القمر، وعنه صدر ابن كان مبدأ لكائنات مختلفة هي «**العقل**» و«**الكلمة**» و «**الحكمة**» و«**القدرة**» تسكن السماء الاولى وينشأ عنها كائنات أخرى تسكن السماوات الثلاث مئة والخمس والستين التي آخرها سماء القمر التي نراها فوقنا والتي يسكنها الاله الذي يعبده اليهود.

وقد أراد هذا الاله الأخير ان يوسّع نطاق ملكه فكوّن الارض والانسان من مادّة أزلية. والانسان كائن مزدوج ينتمي بجسده الى عالم المادّة وبنفسه الى العالم الالهي.

وظنّ «الرُّكن الاعظم» أنّه الاله الاعلى، كما ظنّ الركن الذي يعبده اليهود أنّه هو الاله الاوحد. وكان لا بدّ من التكفير عن هذه الخطيئة الناجمة عن الجهل، جهل الحقيقة، فكان الانجيل، أي الغنوص، الذي أظهر للركن الاعظم خطأه وكان يسوع الذي بشّر الناس بإنجيله وأكمل فِداء الكون، وأعاد الامور الى حالتها الطبيعيَّة.

ولم يكن الجهد الذي قام به **فلنتين** (علّم في الاسكندرية حتى سنة ١٣٥ م. وفي روما حتى سنة ١٦٠) الا لتركيز الغنوصيّة أي تلك المعرفة التي تؤمّن الخلاص لمن حصل عليها ، وتحلّ مشكلة الشرّ في العالم . فالشرّ موجود في الخليقة ولا بدّ ان يكون أصله في عمل الخلق ذاته . لكنّ الاله الاعظم خيرٌ محض ، فلا يمكن ان يكون خالق الشرّ، ولا بد من نسبة هذا الشر الى كائن آخر لا يختلف في طبيعته عن مهندس الكون عند افلاطون .

ان جميع المذاهب الغنوصيّة ظلّت غامضة معقّدة حتى جاء افلوطين وأخذ مادّتها وهذّبها ، ورتّبها وجعل منها مذهباً فلسفياً يقبل به العقل .

وكان لا بدّ للغنوصيّة أن تثير في العالم المسيحي من يحاربها ، فاوّل من قام بهذه المهمّة **إيرونه** الذي اصبح اسقفاً لغاليا والذي انكر وجود وسيط بين الله والخلق ، واكّد أنّ الله خلق حتى مادة خلقه من العدم .

لكنّ المركز الحقيقي للفكر المسيحي في القرن الثالث كان في الاسكندرية ، حيث التقت الديانة المصريّة القديمة باليهوديّةوالنصرانيّة ، وحيث ازدهرت الفلسفة اليونانيّة ولاسيّما الافلاطونيّة والرواقيّة .

ويُعتبر **اكليمنضس** الاسكندراني أشهر مفكّري المسيحية في مدينة الاسكندرية ، وقد ألّف كتباً عدّة منها كتاب يبرهن على ان الفلسفة في ذاتها ليست شرًّا ؛ فالمعرفة معرفتان ، احداهما عن طريق الوحي ، بدأت في العهد القديم واكتملت في العهد الجديد ، والثانية عن طريق العقل الطبيعي وهي التي جاء بها فلاسفة اليونان . وتاريخ المعرفة الانسانية يشبه مجرى نهرين عظيمين : الناموس اليهودي والفلسفة اليونانية ، وقد تفجّرت المسيحيّة عند ملتقى هذين النهرين . **فالناموس لليهود ، والفلسفة لليونان ، والناموس والفلسفة والإيمان للنصارى .** والفلسفة ليست متنافرة مع الايمان ، لأنّ لكل انسان مزيّة تفرّق بينه وبين الحيوانات العجم وهذه المزيّة هي « **الحكمة** » . وهي تدعى « **فكراً** » من حيث انّها تعرف المبادىء الاولى ، وتُدعى « **علماً** » و« معرفة » من حيث انها تستند

الى هذه المبادىء لتتوصّل الى المعرفة البرهانيّة ؛ وهي تصبح «تقنة» اذا عالجت القضايا العمليَّة ؛ وتصبح «ايماناً» عندما تنفتح على التّقوى وتؤمن بالكلمة وتقودنا نحو الخضوع لوصاياه تعالى ؛ وهي في جميع مظاهرها هـذه تظلّ واحدة لا تتعدّد .

الرّواقيّة بعد أرسطو

ظلّت المدرسة الرواقيّة بعد منشئها نشيطة عدّة قرون، ولم ينبغ فيها فلاسفة خلاّقون، بـل مفكّرون راحوا يشرحون فكرة المعلّم ويعلّقون عليها . وأشهرهم **اسكندر الافروديسي** الذي علّم في أثينة في القرن الثاني والذي أطلق عليه شرّاح القرن الثالث اسم «ارسطو الثاني» . فسّر اسكندر منطق ارسطو واكثر كتبه الاخرى، والّف في «النفس» و «القضاء والقدر»، وكان عدوّاً أزرق للرواقيّين . وقد ادخل على فلسفة أرسطو تعديلات مهمّة أخذها عنه العرب وتأثّروا بها، نخصّ منها بالذكر نظرية العقل . فالعقل في رأيه ليس مفارقاً، وانما له جزءان : **العقل الهيولاني** اي المادّي الموجـود بالقوّة، **والعقل بالملكة** أي بالفعل . ولا يستطيع العقل الثاني ان ينتقل الى الفعل إلا تحت تأثير عقل ثالث خارج عن النفس هو **العقل الفعّال** . والعقل الفعّال جزء من العقل الالهي لا من نفسنا التي تفنى بكلّيتها بفناء الجسد؛ ونسبة العقل الفعّال الى العقل البشري كنسبة النّور الى الألوان .

الأفلاطونيّة الحديثة

رأينا الفلسفة تنشأ في المستعمرات اليونانيّة في آسيا الصُّغرى وإيطاليا وتبلغ الذروة في أثينة مع سقراط وأفلاطون وأرسطو ثم تبدأ بالانحطاط مع أبيقوروس

والرواقيّين . لكنّ التقاء الفلسفة اليونانية، في الاسكندرية، بالديانتين اليهوديّة والمسيحيّة أعطاها قوّة واتجاهاً جديدين .

كانت احدى نتائج فتوحات الاسكندر المقيدونيّ أن وصلت بين اليونان وسوريا والاسكندريّة، وقد أصبحت الاسكندريّة عاصمة الدّولة المصريّة، وما عتّمت ان صارت أهمّ مركز للعلوم والآداب، وملتقى التقاليد الشرقيّة القديمة، وأسرار الأورفيّة والفيثاغوريّة، ونظريّات الفكر اليوناني . وقد تصادمت فيها هذه العناصر المختلفة، فتنافرت حيناً وتآلفت أحياناً وانبثقت من التقائها نظريّات جديدة ومذاهب مبتكرة .

التقى في الاسكندريّة الشرق والغرب . ونحن نقصـد بالغرب هنا الفلسفة اليونانية وما طرأ عليها من تغيّر في البيئة الرومانيّة، وبالشرق طائفة من العقول التي لم تختمر بعد ولم تألف الجدل المنطقي، فتأخذ بجميع العقائد ولا تفرّق بين المعقول وما لا يقبله العقل . وفي الصف الاوّل من هذه الطائفة اليهود الذين آمنوا بشريعة موسى وبالعقائـد التي علّمها، من إله واحد وخلق للعالم، وراحوا يبحثون، في الفلسفة اليونانيّة، عمّا يبرّر عقيدتهم ويدعمها .

ونشأ عن ذلك تيّاران، **تيّار ديني، يهودي يوناني**، و**تيّار فلسفي** ضمّ اليه عناصر مختلفة وأسفر أخيراً عن **الأفلاطونيّة الحديثة** .

التيار الديني :

كان **هرميب** (٢٠٠ ق. م.) **واريسطوبول** (١٥٠ ق. م.) قد حاولا التوفيق بين العقيدة اليهوديّة والفكر اليوناني . وجاء **فيلون** (ولد عام ٢٥ ق. م.) فشقّ طريقاً جديدة وقال إنّ الحقيقة كلّها موجودة في التوراة، لكنّ المذهب الأفلاطوني قد توصّل ايضاً إلى الحقيقة ؛ وقد أخذ فيلون على عاتقه التوفيق بين الحقائق المنزلة والفلسفة الافلاطونية، مؤكّداً أنّ هذا التوفيق ممكن بشرط أن نعرف كيف نؤوّل نصّ التوراة على ضوء الفلسفة .

إتّبع فيلون **طريقة رمزيّة** كانت شائعة في عصره، وقال إنّ الكائن الذي قال به أفلاطون هو الإله الذي بشّر به موسى، وإنّه فوق الجوهر والفكر، خارج عن الزمان والمكان، لا يقبل الكيف ولا يحدّه العقل. وهو المثال، والخالق لكل موجود، لكنّه لم يخلق مباشرة لأنّ عمله لا يكون إلاّ عن طريق **وسطاء** يسميهم فيلون «**قوى**» و «**مثُلاً**» و «**ملائكة**» و «**شياطين**»، ويخلط، بنوع غريب، بين مفهومين متناقضين، مفهوم «المثُل» (الموجودة في العقل الإلهي) ومفهوم الملائكة أي القوى التي يستخدمها الله، والتي يُغدق عليها فيلون الالقاب، فهي تحت قلمه قيّمات، وخدَم، ونوّاب، وعُمُد، وآلات، وأدوات، ونِعَم الله، وهي كاروبيم، وملائكة، ورؤساء ملائكة، ومرسَلات؛ وفيلون يسمّي الله «**الشمس المعقولة**» ويسمّي هذه القوى الخاضعة له «**حكمة الله**» ويقول إنّها تفيض عنه وتنبثق منه؛ وهكذا نراه يخلط بين تعابير الفلسفة الافلاطونيّة والفلسفة الرواقيّة والتوراة. ومجموعة هذه القوى تكوّن كلاّ يسمّيه فيلون «**كلمة الله**» و «**فكر الله**». ويظهر لنا هذا الكل، حسب النصوص، مجموعة من القوى، أو كائناً شخصانياً إلهيّاً، أو نظاماً من الصور المجرّدة، أو عالماً معقولاً بالمعنى الافلاطوني، أو مجموعة من العقول المولّدة بالمعنى الرواقي.

ويؤوّل فيلون سفر التكوين منكرا إمكان الخلق من العدم. **فالعالم قديم في مادّته، محدث في شكله** لكنّ حدوثه كان قبل الزمان، وما الزمان الاّ نتيجة لحركته. وقد خلق اللهُ اوّلاً عالماً معقولاً وانساناً مثاليّاً وعناصر وأحياء بالفكر. ثمّ كوّن العناصر والاحياء الماديّة والانسان المنظور.

لكنّ العالم المعقول موجود منذ الازل في الكلمة، وهو بجملته خاضع للنسب العدديّة. وهنا يدخل فيلون في اعتبارات عديدة تفوق بغرابتها كل ما توصّل اليه الرواقيّون والفيثاغوريّون.

أفلوطين

حياته وآثاره:

ولد افلوطين في ليكوبوليس إحدى مدن مصر حوالي سنة ٢٠٣ م. ونشأ في

الإسكندريّة حيث درس الفلسفة على امّونيوس السقّا . ثمّ رافق الإمبراطور غورديانوس إلى الشّرق في الحملة التي قام بها عام ٢٤٢ ضد الفرس، وقد قصد من التحاقه بجيش القيصر التعرّف الى الحكمة الهنديّة . ومن غريب الصّدف أنّ مؤسّس المانويّة كان ملتحقاً بالجيش الفارسي . وبعد هزيمة غورديانوس، فرّ افلوطين الى روما حيث أخذ يعلّم حوالي سنة ٢٤٤ وحيث ضمّ اليه نخبة من التلامذة المعجبين به، وقد جمع بين عمق التفكير ونقاوة السيرة وحياة الزهد والتقشّف .

لم يبدأ افلوطين بالتأليف الا ّ في سن التاسعة والاربعين، وقد جمع تلميذه فرفوريوس الصوري ما كتبه في مؤلّف سمّاه « **التاسوعات** » وهي كناية عن أربع وخمسين رسالة صغيرة ضُمَّت في ست مجموعات تحتوي الواحدة منها على تسع رسالات، تبحث في موضوعات مختلفة، وتتناول التاسوعة الاولى بالبحث الإنسان والاخلاق، والثانية والثالثة العالم المحسوس والعناية الإلهيّة، وكل من الثلاث الباقية أحد افراد الثالوث الأفلوطينيّ وهي : **النفس والعقل والواحد** أي الخير . وفي الواقع يعالج أفلوطين موضوعات مختلفة في التّاسوعة الواحدة .

فلسفته :

لا نستطيع فهم فلسفة أفلوطين إلا ّ اذا ألقينا نظرة سريعة على القرن الثّالث الميلاديّ الذي نشأت فيه . وهذا القرن، في رأي إميل برهييه، عهد اضطراب، شاهد انهيار الوثنيَّة والحضارة القديمة، في سلسلةٍ من الحُروب والنّكبات كالطّاعون والجوع ممّا أفقر الإمبراطوريّة الرومانيَّة ونهكها . وقد اصبح الحكم في أيدي جماعات بربريَّة تجهل الفلسفة والآداب والعلوم وتتنكّر لها ؛ ذكر فرّيرو في كتابه : « انهيار الحضارة القديمة » ان الانحطاط عمّ جميع مرافق الحياة وأن الدين الوثني الذي كان اساس الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة دخل في دور الاحتضار، وطغت الديانات الشرقية، وتشابكت الشعوب والديانات

والحضارات والعادات في وحدة غريبة . ونرى في الحقل الفلسفي انّ المذاهب اليقينية قد تزعزعت أركانها امام صدمات المتشكّكين العنيفة .

ففي مثل هذا الجوّ من الاضطراب والقلق راحت بعض العقول تسعى وراء السّعادة في عالم غير هذا العالم وتبحث في الفلسفة عن طريق للتحرُّر والخلاص . فما كان قصد أفلوطين ان يعلّم تلامذته حقائق جديدة بقدر ما كان قصده اعدادهم لحياة سعيدة . فأفلوطين فيلسوف ومتصوّف في آنٍ واحد، وهو عندما يسعى الى فهم الحقيقة، يحاول أن يتعدّى المادّة ويتطهّر الى أن يتّصل بالعقل الإلهيّ .

انّ جميع الذين تعمّقوا في دراسة فلسفة أفلوطين وجدوا أنّها تدور حول مشكلتين رئيسيّتين ؛ **مشكلة دينية**، هي مشكلة مصير النفس وطريقة إعادتها الى طهارتها الاولى، **ومشكلة فلسفية** هي مشكلة تركيب الكون وتفسيره تفسيراً عقليّاً . ويرى أميل برهيه أنّ المشكلتين متّصلتان اتصالاً وثيقاً بحيث تُتمّ الواحدة الاخرى . فاكتشاف مبدإِ الكائنات، وهو الغرض من النظر الفلسفي، هو في رأي افلوطين « نهاية المطاف » ، اي تقرير المصير .

يقول افلوطين : « إنّ النفس البشريّة التي جُعلت في الجسد هي عرضة للشرّ والالم، وهي تعيش في الشقاء والخوف والشوق، وفي جميع الشرور ؛ والجسد لها بمثابة سجن ولحد، والعالم بمثابةِ كهف ومغارة»، «فالنفس في طبيعتها نقيّة طاهرة، لكنّ اتّصالها بالمادّة يفقدها نقاوتها، دون ان يُدخل ذلك تغييراً في جوهرها . »

ليس أفلوطين أوّل من قال بهذه الفكرة فانّنا وجدناها عند افلاطون، ورأينا ديانات الاسرار تعلّم انّ النفس متعلّقة بالمادّة وأنّ الغاية من الدين هي ان يؤمّن لها الخلاص بفصلها عن العناصر المادية . وفيما يظلُّ مذهب أفلاطون فلسفيّاً بحتاً ، نرى الديانات السريّة حافلة بالفكرة الدينيّة التي لا تعير النظر الفلسفيّ اهتماماً والتي يصبح معها الكون مسرحاً يتقرّر فيه مصير النفس . امّا افلوطين فيريد ان يبرهن على ان الفلسفة العقليّة تظلّ ذات قيمة دينيّة، وأنّ قضيّة المصير الانساني

تظلّ ذات معنى في عالم تترتّب فيه الاشياء وفاقاً لمقتضيات القوانين العقليّة . ولذا يعتبر اميل برهيه افلوطين من أعظم أرباب الفلسفة .

١ – نظرية الفيض :

قال اميل برهيه : « نجد عند أفلوطين نظرة مزدوجة الى الواقع . فمن جهة نرى نظرةً تشبه أسطورة النفس، يتوزّع فيها الكون الى مساكن طاهرة وغيرها نجسة ترتفع فيها النفس او تهبط، وتصبح فيها الحياة الداخليّة للنفس متضامنة مع المسكن الذي تحلّ فيه ؛ ويبدو الكون من جهة ثانية سلسلة من الاشكال يتعلّق كل شكل منها بالشكل الذي يتقدّمه، بحيث يستطيع العقل فهم نظامه . وتدور فلسفة افلوطين باسرها حول البرهان على أنّ هاتين النظرتين لا تتنافيان، وبالتالي حول إثبات القيمة الدينيّة للفلسفة العقليّة » .

وليس من الممكن فهم فلسفة أفلوطين، ولا الفلسفة العربيّة التي استمدّت منها اهمّ الأسس التي قامت عليها، الاّ اذا لاحظنا أنّها تتركز على نظريّة فلكيّة للعالم المحسوس . فالارض في وسط الكون والسماء مؤلّفة من أُكر مشتركة المركز يحمل أبعدها عن المركز الكواكب الثابتة ويحمل كلّ من الاكر التالية سيّاراً من السيّارات . وهذا العالم المحدود، أزلي لا يقبل الفناء .

«هناك سماء هي كائن ذو نفس... وهناك ارض ليست قفراً، فيها جميع الحيوانات التي نسمّيها هنا أرضيّة، وفيها جميع النباتات الحيّة . وهناك يمّ وماء كلّي فيضه وحياته ثابتان ... والهواء ايضاً جزء من أجزاء هذا العالم العقلي ... »

وهكذا نجد أنفسنا أمام الشّخص الثاني من **الثّالوث** الأفلوطينيّ، وهو **العقل**، أو **العالم المعقول** . وهذا الشّخص الثاني يفرض شخصاً آخر هو علّته، لأنّ العالم المعقول متعدّد، والعدد ليس اوّلاً، بل الوحدة هي قبل كل شيء . **فالواحد** هو الاول، وهو مبدأ العالم المعقول .

ولا بدّ من شخص ثالث، بعد العالم المعقول، يجعل تحقيق **المادّة** ممكناً ويكون صلة الوصل بين العالم العَقْلِيّ والعالم الحسّيّ . وهذا الشخص الثالث هو **النفس** .

وهنا أيضاً، لا بدّ من العودة إلى برهيه لِفهم فلسفة أفلوطين ونظريّة الفيض عنده : « في القمة نجد **الواحد** وعنه يفيض **العقل**، وعن العقل تفيض **النّفس** ؛ وكل مرتبة من هذه المراتب تحتوي جميع الكائنات التي ستتميّز في المكان . فالواحد يحوي كلّ شيءٍ دون تميز . والعقل يحوي جميع الكائنات، لكنّها فيه متميّزة متضامنة بحيث يحتوي كلّ كائن منها بالقوة على جميع الكائنات الاخرى . امّا في النفس، فان هذه الكائنات تتميّز حتى اذا ما وصلت الى **العالم المحسوس** انفصلت وانتشرت » .

قد نتساءل : كيف انبثقت الكثرة عن الوحدة، ولماذا أراد الواحد أن يخرج من عزلته ؟ سؤالان رافقا نشوء الفكر الفلسفي وأجاب عليهما برمنيدس بنفي الكثرة . امّا افلوطين، فقد لجأ الى تشبيهات شهيرة قال : « لئن كان كائن ثان بعد الواحد ... فكيف خرج عنه ؟ انه إشعاع صدر عنه وهو ساكن، كما يصدر النور المتلألىء عن الشمس وهي ساكنة . وجميع الكائنات، ما دامت موجودة، تحدث حتماً حولها، ومن جوهرها حقيقة تنزع الى الخارج ... وهذه الحقيقة هي كصورة للاشياء التي انبثقت عنها . »

ويقول في موضع آخر : « عندما يبلغ كائن كماله نرى أنّه يلد، فهو لا يطيق أن يبقى في ذاته، بل يبدع كائناً آخر ... فالنّار تسخّن، والثّلج يُبرّد ... فكيف يمكن للكائن الكامل، وهو الخَير، أن يظلّ ساكناً في ذاته ؟ »

وهكذا يبدو لنا الواحد « قوة جميع الاشياء » دون ان يكون واحداً من هذه الاشياء، والعقل الفائض عنه يعقل مبدأه، فيصبح خصباً، ويفيض عنه ما دونه . ونرى هنا، نقطة الانطلاق لنظريّة جعل منها الفارابي نقطة الارتكاز لفلسفته كلّها .

٢ ـ النفس :

« النفس آخر الكائنات المعقولة وآخر الكائنات الموجودة في العالم المعقول ؛ وهي اوّل الكائنات الموجودة في العالم المحسوس، وهي من ثمّ ذات علاقة بكلا

العالمين » . « وللنفس قوى متعدّدة، وهي، بهــــذه القوى، تحتلّ أوّل الاشياء ووسطها وآخرها » . وقد وصفها إنجِ بقوله : انّها الرحّالة في العالم الماورائي . لذا رأى فيها برهيه « توقاً وحركة ».

أمّا آراء أفلوطين في النفس فترتكز على دراسة أحوالها في كلّ مرتبةٍ من المراتب التي تشغلها، من الانجذاب والتلاشي في الواحد حيث « لا تعود النفس نفساً » حتى ادنى مرتبة حيث تصبح القوّة المنظّمة للعالم الحسّي .

وقد وجد أفلوطين نفسه أمام ثلاثة مذاهب تعالج طبيعة النفس، أمّا المذهب الأول فهو المذهب الرواقيّ الذي يعتبر النفس « قوّة منظّمة »، وأمّا الثاني فهو التقليد الأورفي الفيثاغوري الذي يعتبر هبوط النفس الى العالم الحسّي انحطاطاً لها، وأمّا الثالث الذي لا يخلو من تأثّر بالفيثاغوريّة فهو اعتبار العالم المحسوس شرّاً . وقد أخذ بالمذهب الاول وذهب فيه الى اقصى نتائجه، واعتبر كل قوّة فاعلة في الطبيعة نفساً أو مرتبطة بنفس، وذهب الى أن للسماء نفساً، ولكل كوكب من الكواكب نفساً، وللأرض نفساً هي فيها القوّة المولّدة . وقد وافق الفيثاغورية عـــلى اعتباره ان النفس تتدنّى عند هبوطها الى العالم المحسوس، لكنه خالف الغنوصيّة معتبراً أنّ عالم الحسّ يبلغ من الكمال كل ما يمكن لعالم محسوس أن يبلغَهُ .

ولا تصبح النفس قوّة منظّمة في جزئها الادنى إلاّ لانها قوّةُ مشاهدةٍ وتأمُّل في قسمها الاعلى . وقد قال في التّاسوعة الثالثة : « إن **الجزء الاول** من النفس هو الى فوق، وهو دائماً في القمّة في تمامٍ واشراقٍ أزليّين، وهو يلبث هناك، وهو اوّل ما يشارك المعقولات. امّا **الجزء الثاني** من النفس، الذي يشارك الجزء الاوّل، فانه يفيض دوماً، وهو حياة ثانية منبثقة من الحياة الاولى، ونشاط يقذف بنفسه الى كل صوب ولا يخلو منه مكان . وعندمـــا تفيض النفس تترك جزءها الأعلى في المكان المعقول الذي يغادره جزؤها الادنى . ولو كان الفيض يفصله عن الجزء لاعلى لما كان في كل مكان، بل في المكان الذي يُفضي به اليه الفيض » .

فنفس الكون تشبه محيطاً روحياً تغوصُ فيه الحقيقة المحسوسة ؛ « ونظام الكون هو من عمل نفس تستوحي حكمة أزليّة... وبما أن هذه الحكمة ثابتة لا تتغيّر، فنظام الكون ثابت ايضاً لا يتغيّر » . ومن هنا نرى أنّ أفلوطين يحوّل القوى الكونيّة الى نشاطٍ روحيّ، هو قوّة تأمّل وقوّة ابداع في آنٍ واحد : « إن الكائن الذي يتأمّل يحدث موضوعاً يتأمّله ؛ فالمهندسون مثلاً يحدثون الأشكال بتأمُّلهم لها، امّا الطبيعة... فانّها تتأمّل، فتُحقّق خطوط الأجسام، كأنها تتساقط منها » .

وعندما يصل أفلوطين الى الأنفس الجزئيّة يتساءل عن طبيعتها : أهي واحدة ام متعدّدة ؟ ام هي أجزاء للنفس الكليّة . وجوابه على ذلك أنّها واحدة في جوهرها، تشترك كلّها، في قمّتها، بتأمل معقول واحد : « ان لجميع الأنفس علاقة وثيقة بعقل... وهي مع ذلك تريد الانفصال، لكنّها لا تستطيع الانفصال التام، فتحفظ الوحدة مع الفصل، وتصبح كلُّ نفس من الانفس كائنا لكنّها جميعاً تؤلّف كائناً واحداً . هذه هي النقطة الاساسيّة في مذهبنا : جميع الانفس صادرة عن نفس واحدة؛ وحال هذه الانفس المتعدّدة، الصادرة عن نفس واحدة، حال العقول؛ هي مفارقة وغير مفارقة » .

وتعدّد الانفس لا يعني خلق أنفس جديدة، بل هو نتيجة لانحلال الاواصر التي تربطها بالنفس الكلّية، ولتميُّزها بعد هذا الانحلال .

اما بعد حلول النفس في الجسد، فتظهر فيها بعض القوى، **كالذاكرة والإحساس والإدراك**، وهذا دليل ضعف لانّ هذه القوى تحدّ من حياة النفس الروحيّة ؛ ففي أعلى مراتب الحياة الروحيّة، لا ذاكرة لان النفس تعيش خارجاً عن الزمان، ولا إحساس لان النفس بعيدة عن المحسوسات، ولا تفكير ولا إدراك « لانّ التفكير معدوم في الأزلي » .

الذاكرة : إن الذاكرة قوّة من قوى النفس لا علاقة لها بالجسد لاننا لا نتذكّر الاّ بعد غياب المحسوس عن آلة الحسّ، ونتذكّر المعارف المجرّدة عن

الحس كما نتذكّر الصور الحسيَّة . ولئن كانت الذاكرة في النفس، فهي ليست في النفس المتحرّرة تماماً من الجسد « لأنّ النفس، بقدر ما تقترب من المعقول تنسى الاشياء المحسوسة . لذلك يمكننا القول بأن النفس الخيِّرة سريعة النسيان » . وعند وصولها الى هذا المعقول تفقد جميع ذكرياتها لانـّه : « ليس من الممكن عندما تتوجَّه النفس بكليَّتها الى المعقولات أن تفعل شيئاً غير تأمّلها وعقلها لها » .

الإدراك : يرى أفلوطين في الإدراك قوَّة متوسّطة بين العقل والحسّ . وللادراك وظائف ثلاث : اوّلها أنـَّهُ يأخذ الصور الناتجة عن الحسّ ويحلّلها ويركّبها، ويجمع بين العناصر المختلفة التي تقدّمها له المخيّلة فيؤلّف منها الاشياء؛ والثانية انـَّه يوفـّق بين معطيات الحواس والآثار التي يحصل عليها من الصور المعقولة، فيميّز مثلًا أن سقراط خيّر لا في معطيات الحسّ بل لانـّه يحوي في ذاته مثال الخير ؛ والثالثة انـَّه يوفـّق بين الصور الحسيَّة الحاضرة والصور القديمة، فيعلم أن هذا الشخص الذي يراه الآن هو سقراط .

العقل Noῦς

عندما تعود النفس الى ذاتها بعد ان تكون قد منحت العالم المحسوس نظاماً وحياةً، ترقى الى مبدإها وهو العقل ، أي الأقنوم الثاني من الثالوث الافلوطيني . ومفهوم كلمة voῦς (نوس) عند افلوطين واسع جدًّا يحتوي على عناصر متعدّدة ويصعب التعبير عنه بكلمة عربيّة . وقـــد اقترح بعضهم لفظة روح esprit ، spirit (انج) و Geist (هاينمان) و intelligence (برهيه ، ريفو)، وكلّ من هذه الالفاظ يعبّر عن ناحية من مفهوم الكلمة ويهمل النواحي الأخرى . فالعقل عند افلوطين مرتبة من مراتب الحياة الروحيّة ، ومرحلة من مراحل ارتقاء النفس في سفرها الى مصيرها الاخير ، وهي في الآن نفسه علـّة العالم المحسوس ولذا نراها تشمل المثل الافلاطونيَّة ، وتحيط بالصورة الارسطاليسيَّة، وتشبه كل الشبه إله الرواقيين الذي هو العقل المسيِّر للعالم .

ومع ذلك فإنّ لنظريّة العقل عند افلوطين معنى خاصاً ، إذ انـّها تهدف قبل

كل شيء الى التأكيد بأن عودة العاقل الى ذاته تمكّنه من الحصول على الكينونة بكل ما فيها من معنى . وكثيراً ما يردّد افلوطين هذا القول : « إن مَن عقل نفسه فقد عقل الكائنات جميعاً » .

يرى افلوطين مع افلاطون أن الحبّ يؤدّي الى معرفة الحقيقة ، وأن الحياة الخلقية الفاضلة ايضاً تؤدّي الى هذه المعرفة . وهكذا نصل الى هذه النتيجة وهي أن القيم العقليّة هي قيم خلقيّة وقيم جمالية في آنٍ واحد .

امّا الاثر الارسطاليسي في نظريّة أفلوطين فانه يبدو ظاهراً جليّاً في المقطع الآتي من التاسوعة الخامسة : « إن الانسان مثلًا مركّب من نفس ومن جسد ، والجسد مركّب من العناصر الاربعة ؛ وكل واحد من هذه العناصر مركّب بدوره من مادّة وممّا يعطيه الصورة . . . واذا ما انتقلنا الى الكون نجد عقلًا هو الخالق والمهندس ؛ ورأينا ان ما يقبل الصور هو الموضوع اي النار والماء والهواء والتراب ، لكنّ هذه الصور تأتيها من كائن آخر هو النفس . فالنفس تُضيف الى العناصر الاربعة صورة تهبها ايّاها ، لكنّ العقل هو الذي يؤمّن لها ذلك كما انّ الفنّ يؤمّن لنفس الفنّان القوانين العقليّة لصناعته . فالعقل ، بوصفه صورة ، هو في آنٍ واحد صورة النفس ، وما يهب هذه الصورة » .

وفي هذا المقطع نرى أنّ العقل يبدو لنا «واهب الصور» ، وهي فكرة سيكون لها ابعد الاثر في الفلسفة العربيّة وفلسفة القرون الوسطى بأسرها .

ونرى في الموضوع ذاته هذه الملاحظة : « كيف يمكن للكائن بالقوة أن يصبح كائناً بالفعل لو لم تكن ثمّ علّة فاعلة تنقله من القوة الى الفعل ؟ » فالعقل بوصفه واهب الصور ، لا يختلف عن « الفعل » المحض في فلسفة ارسطو .

والعقل لا يهب الصور الا لانّه يحتوي عليها كلّها . وهو إله يضمّ جميع الآلهة ، لانّه مثال العالم الحسّي : « إنّنا نعجب للعالم المحسوس ولعظمته وجماله ونظام حركته الازليّة وللآلهة الموجودة فيه ، المرئيّة وغير المرئيّة . . . ويزداد عجبنا اذا ارتقينا الى مثاله وحقيقته ، ورأينا هناك المعقولات التي لها في ذاتها

الازليّةُ والمعرفة والحياة، ورأينا العقل المطلق الذي هو سيّدها، وحكمته الفائقة وحياته اللامتناهية، لأنّ فيه كل الكائنات الازليّة وكلّ عقل وكل إله وكل نفس في سكون دائم ... »

فيبدو لنا هذا العقل حقيقة تجمّعت فيها جميع الحقائق الكونيّة وذابت، فاصبح كل كائن منها يحتوي في ذاته على جميع الكائنات الاخرى، ومع ذلك فالتمايز بين الكائنات ممكن، لأنّ « عن العقل تفيض العقول التي يصبح كل واحد منها كل شيء، وهي متعدّدة » .

بقي سؤال اخير : هل المعقولات موجودة خارجاً عن العقل، كما يعتقد افلاطون، ام هي موجودة فيه؟ إن الجواب الذي جاء به أفلوطين على هذا السؤال واضح : لو كانت المعقولات — اي المثل الافلاطونيّة — خارجة عن العقل، لاصبحت المعرفة العقليّة شبيهة بالمعرفة الحسيّة، واصبح من الممكن ألاّ تحدث.

ومن جهة ثانية « ان الحقيقة الجوهريّة اتّفاق مع الذات لا مع شيء آخر، وهي لا تعبّر الاّ عن ذاتها » . فالعقل انتقال مباشر من الفكر الى الكائن، لا تصديق لحقيقة خارجة . وهكذا نرى افلوطين يبتعد هنا عن افلاطون، وينفي كل حقيقة عقلية خارجة عن العقل الكلّي .

الواحد :

تجعل الفلسفة اليونانيّة العقل فوق كل شيء، ما عدا افلاطون الذي جعل فوق العقل مبدأ « الخير » او « الواحد » . فالعقل عند الرواقيين قوّة حيّة ومُحْيية، امّا عند افلاطون فهو القوّة التي تمكّن من تحديد قياس الكائنات واكتشاف نِسَب رياضيّة ثابتة وراء النسب المتغيرة التي تُظهرها لنا الحواس .

ويرى افلوطين أن العقل لا يكون عقلًا الاّ اذ تلقّى من « **الواحد** نوراً، ووجد في الواحد ما يمكّنه من اكتشاف النّسب الثابتة وفهمها » .

تأثر افلوطين بافلاطون، كما تأثر بالفيثاغوريّة وبفيلون؛ وقد أخذ عن الرواقيّين

المبدأ القائل : « **إن جميع الكائنات تحصل على وجودها من الواحد** » . لكنّ الرواقيّين قد أخطأوا عندما اعتبروا النفس مبدأ للوحدة، والنفس في نظر افلوطين متعدِّدة ؛ ولا يمكن أن يُعتبر الجوهر مبدأ لها ، كما زعم ارسطو ، لانّ الجوهر متعدّد ، فجوهر الانسان مثلًا هو انه **حيوان** ، **وعاقل** وغير ذلك .

فالمبدأ إذن هو الواحد. ولكن كيف صدرت جميع الكائنات عن الواحد البسيط ؟ إنّ هذا الصدور يحصل على ثلاث مراحل : « فالواحد ، من حيث هو كامل يفيض ، وهذا الفيض يحدث شيئاً جديداً . وهذا الفائض الجديد يتّجه نحو مبدإه فيتلقّح منه ويتّجه نحو ذاته فيصبح عقلًا . فعقله للأوّل يجعل منه كائناً وعقله لذاته يجعل منه عقلًا بالفعل » . ويقول افلوطين في موضع آخر : « إنّ الخير مبدأ ومنه يأخذ العقل الكائنات التي يحدثها... ومنه يحصل على قدرة احداث الكائنات التي تحصل عنه . فالواحد يعطي العقل ما ليس فيه . ومن الواحد تأتي الكثرة الى العقل . والعقل عاجز عن ضبط القدرة التي يتلقّاها من الواحد ، فيُجزّئها ويُعدّدها ليتمكّن من احتمالها جزءاً جزءاً » .

صوفية افلوطين :

ان نظريّة افلوطين في الواحد نظريّة عقليّة وصوفيّة في آنٍ واحد ، مع ما في ذلك من تناقض كما رأينا في الفصل الاول من هذا الكتاب . وهي نظريّة شائعة في عصر افلوطين كانت نتيجة امتزاج الفكر اليوناني بالديانات الشرقيّة . فالله يبدو في آن واحد الحدّ الاول لتفسير عقلي للكون، وموضوع معرفة مباشرة وحدس باطني .

رانيا افلاطون يصل الى معرفة الواحد عن طريقين : طريق الحبّ وطريق العقل. وقد اخذ أفلوطين بالنظريّة التالية: «ان خير المادّة هو الصورة ولو أحسّت المادة لاحبّت الصورة» . « ان في الكائنات ترتيباً متصاعدا بحيث يصبح كل كائن خيراً بالنسبة الى الكائن الذي هو دونه ... إن خير المادّة الصورة ، وخير الجسد النفس التي بدونها لا يستطيع أن يوجد ولا ان يبقى، وخير النفس الفضيلة، وفوقها العقل ، وفوق العقل الطبيعة التي نسمّيها **الاوّل** » .

فالخير هو الهدَفُ الاعلى الذي تبلغه النّفْس المحِبّة . والحبّ ليس حب الاشياء المحسوسة « وما دام المحبّون متعلّقين بالمظهر المحسوس فانّهم لا يُحبّون . لكنّهم يكوّنون لهم عن هذا المظهر ، في نفسهم غير المتجزّئة ، صورة غير منظورة ، وحينئذٍ يولد الحبّ » . فالحبّ الصوفي ، هو الحبّ الحقيقي الكامل الذي لا يتعلّق بموضوع معيّن محدود . «لا حدّ للحب الذي نشعر به نحو الخير؛ نعم إن الحب هنا لا يعرف حدًّا لأنّ المعشوق ذاته ليس بذي حدّ ؛ إن جماله يختلف عن الجمال ، وهو جمال فوق الجمال » .

ولا يكون هذا الحبّ إلاّ بعد عناء ؛ ولا يكون الاّ عند من أعرض عن «الامور الحاضرة» وجرّد نفسه من جميع الصور. حينئذ ، تشعر النفس «بصدمة» وتشاهد الحقيقة . لكنّ هذه المشاهدة قصيرة الامد ، نادرة الحدوث .

هذه هي طريق الحبّ التي توصّلنا الى الخير. وليس الخيرُ خيراً لانّه يُحَبّ ، بل يُحَب لأنّه خير ؛ وهكذا يصل افلوطين الى الطريق الثانية ، اي طريق العقل ، محاولاً تعليل طريق الحبّ تعليلاً عقلياً .

يبدو لمن ينظر الى فلسفة أفلوطين نظرة سطحيّة أنّها تعتبر الحياة الدينيّة متميّزة تمام التميّز عن الحياة العقليّة ، فإنها من طبيعة غير طبيعتها ومن عالم غير عالمها . ويؤكّد أفلوطين أكثر من مرّة انه من المستحيل معرفة طبيعة « الواحد» عن طريق العقل ، وان هذه المعرفة لا تكون الا عن طريق الاشراق والاتصال ، بحيث انّنا « عندما نشاهد **الاول** لا نشاهده منفصلًا عن ذاتنا بل واحداً مع ذاتنا » . « ومن ثمّ فلا حاجة الى وسيط ، اذ يصبح الاثنان (اي الله والنفس) شيئاً واحداً ، وما دام هذا الاتّحاد ، فلا سبيل الى التّفريق بينهما » .

وهذا الاتّصال لا يمكن فهمه الاّ على ضوء المذهب الافلوطيني بكامله . يقول افلوطين في التاسوعة الخامسة : « ليست النفس في العالم ، بل العالم فيها ، لانّ الجسم ليس محلاًّ للنفس . والنفس في العقل ، والجسم في النفس ، والنفس في مبدإٍ آخر ، لكن ليس لهذا المبدإ الاخر شيء يخالفه ويستطيع أن يكون فيه ،

فهو إذن ليس في شيء البتّة وبالتالي ليس في مكان البتّة . فأين الاشياء الاخرى؟ انّها فيه ؛ فهو إذن ليس بعيداً عن الاشياء الاخرى وإن لم يكن فيها » .

وقد رأينا ان جميع الانفس ، في اجزائها العليا يتّصل بعضها ببعض بحيث تكوّن نفساً واحدة ؛ والنفس ذاتها تذوب ، في قمّتها، في العقل، بحيث لا تَبْقى نفساً . وكذلك العقل «الذي يحبّ»، يتصلّ في الواحد ويذوب فيه ، ولا يظلُّ عقلًا يعقل، بل عقلًا يحبّ . وهكذا نرى أنّ الحبّ أعلى مرتبة من مراتب المعرفة العقليّة ، وليس هو شيئاً آخر مختلفاً عنها بطبيعته .

العالم المحسوس والمادة :

إن مفهوم العالم عند قدامى المفكّرين يختلف عمّا هو عليه اليوم . فالعالم كلّ حيّ ، له نفس واعضاء وحركة ونظام ؛ وهو في نظر افلوطين « إله محسوس على صورة الاله المعقول » . واليكم كيف ينطق العالم على لسان افلوطين : « إنّ الله صنعني ؛ لقد جئت منه فانا كامل . انني احتوي على جميع الاحياء ولست بحاجة الى أحد لانّ فيّ جميع الكائنات من نبات وحيوان وكل ما يُولد . إنّ فيّ كثيرا من الآلهة ، وطوائف من الشياطين ، وانفاساً نقيّة ، وأناسا وجدوا في الفضيلة سعادتهم ... جميع الكائنات الموجودة فيّ تتوق الى الخير ، وكل كائن يناله على قدر طاقته ... للنبات الحياة ، وللحيوان مع الحياة الشعور ، ولبعضها العقل ، ولبعضها الحياة الكليّة » .

ونفس هذا العالم ، والانفس الجزئيّة كلّها قائمة في العالم العقلي حيث تشاهد ، وبمشاهدتها هذه تستطيع أن تُعنى بامور العالم . وكما ان العقل فاض عن الواحد والنفس عن العقل ، هكذا يفيض العالم عن النفس .

وليس لهذا العالم بدءٌ لانّه نتيجة لمشاهدَةٍ أزليّة ، وهو في زمن لا اوّل له ولا آخر . هو صورة الازل على حدّ ما يقول افلاطون .

العناصر الشرقية في فلسفة افلوطين :

رأينا أنّ العقل عند افلوطين اداة للمعرفة ، ورأيناه كائنا كلّيا تذوب فيه

جميع الكائنات وتصدر عنه . والوظيفة الاولى تتّصل مباشرة بالتقليد الهلّيني ، امّا الثانية ، وان كانت تشبه فلسفة الرواقيّين بعض الشبه ، فان لها جذوراً أخرى غير اغريقية ، وقد اخطأ الذين اعتبروها تطوّراً طبيعيّاً للمذهب اليوناني .

فالسؤال الذي نتساءله الآن هو التالي : مـــا هي العناصر غير اليونانيّة التي تسرّبت إلى فلسفة افلوطين . والجواب على هذا السؤال يتعدّى الفلسفة الأفلوطينيّة ، لأنّ الفلسفة اليونانية لم تصل الى العرب والى مفكّري القرون الوسطى في الغرب الاّ عن طريق افلوطين .

لقد عرض اميل برهيه هذه المسألة بشكل واضح عندما قال : « ان جميع هذه القضايا تعود الى قضيّة واحدة : هي علاقتنا ككائن جزئي بالكائن الكلّي . فكيف خرج «الأنا» الواعي ، بما فيه من مميّزات وعلاقة بجسد معيّن وقوى مختلفة عن الكائن الكلي وأصبح كائنا متميّزاً . وما هي علاقة الانفس الجزئيّة بالنفس الكليّة ، وبوجه عام كيف يوجد الكائن الكلي بكليّته في جميع الاشياء ويظلّ مع ذلك كليّاً ؟ »

إنّ هذه القضيّة غريبة عن الفلسفة اليونانية ، وعلاقة الجزئي بالكلي عنـــد افلوطين هي وحدة صوفية تضيع فيها الذات الجزئيّة ، لا علاقة عقليّة كما حدّدها افلاطون وارسطو والرواقيّون . فعلينا إذن أن نبحث عن مصدرها في موضع آخر .

رأينا كيف ان افلوطين ، بعدما استوعب فلسفة اليونان ، رغب في الاطّلاع على حكمة الفرس والهنود فالتحق بجيوش الإمبراطور غورديانوس المتوجهة الى بلاد فارس . ماذا وجد افلوطين عند الفرس ؟ إن أهم اعتقاداتهم كانت منحصرة آنذاك في عبادة ميترا ، وعقيدة هذا الدين تجعل من **الكائن الاسمى** ينبوع نور يرسل اشعته فتُحرق المادّة وتنير ظلامها .

قال فرفوريوس في « حياة افلوطين » ان معلّمه كان يميل بشغف زائـد الى

الفلسفة البوبريّة ، أي الفلسفة غير اليونانيَّة وانّه أخذ عنها الشيء الكثير . فوحدة «الأنا» مع الكائن الكلّي موجودة في الاوبانيشاد الهنديّة . وفي الكتب الدينيّة الهنديَّة مبدأ آخر رأيناه عند افلوطين وهو غريب عن الفكر اليوناني ، وهذا المبدأ يعتبر أن اتحاد «الأنا» بالكائن الكلّي لا يمكن أن يحدث عن طريق المعرفة الكلّية بل هو حدس يتم بالتمرين والتأمل .

ولعلّ ابرز ما يميّز فلسفة افلوطين عن الافلاطونية الحديثة والديانات الشائعة في عصره هو بعدهـــا عن فكرة الوسيط بين الله والانسان، وفكرة المخلّص، وفكرة ما سمَّيناه ديانات الخلاص . فالله في رأيه ليس بعيداً . هو هنا وهناك في كل مكان، « ان الطبيعة الالهيَّة غير متناهية، فلا حدّ لها إذن، وهذا يعني أنـَّها لا تغيب ابداً ، وإن كانت لا تغيب ، فهي حاضرة في جميع الاشياء » . والفلسفة الهنديَّة تعتبر أيضاً أنّ البرهمان ، اي الكائن الكلّي هو مبدأ جميع الكائنات ، وأن الأتمان، وهو «الأنا» الصرف، لا يختلف في جوهره عن البرهمان، وهكذا، نرى علاقة النّفْس الجزئية بالكائن الكلي ، عند افلوطين ، وفي الفلسفة الهنديّة، قد حُلـَّت بطريقة واحدة .

مصادر الدراسة

1. **Bailey (C.),** *The greek Atomists And Epicurus.* Oxford, 1928.

2. **Boutroux (E.),** *Socrate, fondateur de la science morale.* Paris, 1997.

3. **Bréhier (Emile),** *Histoire de la Philosophie.* T. I. PUF. Paris, 1941.
— *La Philosophie de Plotin.* Boivin et Cie., Paris 1938.

4. **Brochard (V.),** *Protagoras et Démocrite.* Etudes de philosophie ancienne et moderne. Paris, 1912.

5. **Brunshvig (L.),** *Le rôle du Pythagorisme dans l'évolutiou des idées.* Paris, 1937.

6. **Cresson (A.),** *La philosophie antique.* PUF. Paris, 1947.

7. **Diès (A.),** *Autour de Platon.* 2 V. Paris 1927.

8. **Gilson (E.),** *La philosophie au Moyen Age.* Payot, Paris, 1947.

9. **Inge (W. R.),** *The Philosophy of Plotinus.* 2 V. London, 1938.

10. **Keim (A.),** *L'Epicurisme, l'Atomisme et la morale utilitaire.* Paris, 1924.

11. **Palhoriès (F.),** *L'héritage de la pensée antique.* Alcan, Paris, 1937.

12. **Penseurs** *grecs avant Socrate (les).* Traduction par Jean Voilquin, Garnier frères, Paris.

13. **Rey (A.),** *La Jeunesse de la Science grecque.* Albin Michel, Paris, 1933.

14. **Rivaud (A.),** *Histoire de la Philosophie.* T. I. PUF. Paris, 1948.
— *Les Courants de la pensée antique.* Arm. Colin. Paris, 1946.

15. **Ross. (W. D.),** *Aristote.* tr. fr. Payot, Paris, 1930.

16. **Pater (W.),** *Platon et le Platonisme.* Traduit de l'anglais par le Dr S. Jankélévitch. Payot, Paris, 1923.

رسّل (برترند) . تاريخ الفلسفة الغربية. ترجمة الدكتور نجيب زكي محمود. القاهرة ١٩٥٤ .

البَابُ الثَانِي

الفَلسَفة الإسلاميّة

الفصل الأول

نظرات وآراء

١ ـ الفلسفة الاسلامية ودراستها :

نزعات مختلفة وآراء متباينة قامت في شأن الفلسفة العربيّة . فقد أنكرها قوم وسلّم بوجودها آخرون . أمّا الفريق الاوّل فيذهب الى أن ما يُسمّى « فلسفة عربيّة » هو مزيج من ارسططاليّة وأفلاطونيّة حديثة نقله السريان الى العرب وانتشر في بلاد بعيدة عن الجزيرة العربية ، وتحت ظلّ سلالة العبّاسيين التي طغت فيها الروح الفارسيّة . قال رينان « إنّه لمن التخليط القبيح أن يُطلق اسم « فلسفة عربيّة » على مجموعة من الافكار والآراء التي نشأت بمثابة ردّة فعل على الروح العربيّة وذلك في انحاءٍ من الامبراطوريّة الاسلامية بعيدة جدّ البعد عن شبه جزيرة العرب » .

وقد كتب الدكتور ابراهيم مدكور في مقدّمة كتابه « في الفلسفة الاسلاميّة ؛ منهج وتطبيقه» : « قيل مثلاً إنّ الساميّين فطروا على غريزة التوحيد والبساطة في كل شيء ، في الدين والفن واللغة والحضارة ، أو إن عقليّتهم عقليّة فصل ومباعدة لا جمع وتأليف ، فلا قِبَل لهم إلاّ بادراك الجزئيّات والمفردات منفصلة أو مجتمعة في غير ما تناسق ولا انسجام . وظنّ ان العرب « لم يصنعوا شيئاً اكثر من أنّهم تلقّوا دائرة المعارف اليونانية في صورتها التي كان العالم كلّه مسلّماً بها في القرنين السابع والثامن » ؛ أو أنّه لا فلسفة لهم ، وكلّ ما صنعوا أنّهم حاكوا الافلاطونيّة الحديثة وردّدوها » .

وكتاب غوتيه « مقدّمة لدراسة الفلسفة العربيّة » ومؤلّفات رينان ودروس فيكتور كوزين في تاريخ الفلسفة تدعم كلّها وجهة النظر هذه . واكثر هذه المراجع يستند إلى عوامل عنصرية ، فان غوتيه مثلاً بعد رينان يفرد فصلاً طويلاً للمقارنة بين العنصر الآريّ والعنصر الساميّ ينتهي فيه الى هذه النتيجة : «وهكذا ، في جميع مظاهر النشاط الانساني ، من ادناها ، كالطبخ والتبرّج ، الى اعلاها ، كالنُظُم

السياسيّة الاجتماعيّة ، فالجنس الآريّ من جهة ، والجنس الساميّ في أصفى عناصره أعني العرب ، من جهة أخرى ، ينمّان عن نزعتين أساسيتين تتقابلان تقابل حدّي التضادّ . فالروح الساميّة تجمع لا المتشابهات فحسب بل الأضداد ايضاً دون أن تربط بعضها ببعض وتنتقل من الواحد الى الآخر بطفرة عنيفة . أما الروح الآريّة فانها تحاول الربط بين الجزء والجزء الآخر بأوساط مرتبّة على درجات بحيث تدعك لا تشعر بهذا الانتقال... فالروح الساميّة روح مباعدة وتفريق ، والروح الآريّة روح مقاربة وتأليف » .

ويقول الفريق الآخر بفلسفة عربيّة غايتها التوفيق بين ارسطو وافلاطون وبين العقل والوحي . فلويس روجيه مثلاً يرى أن المذاهب الفلسفية الاسلاميّة تنقسم الى ثلاثة :

فئة تعتقد أن لا سبيل الى التوفيق بين العقيدة المنزلة والفلسفة ويمثّل هذه الفرقة أبو حامد الغزالي بعد شفائه من شكوكه ، فيحدّ من نشاط العقل ويرى الحقيقة في الوحي .

وفئة ترى كالغزالي أن لا سبيل الى التوفيق لكنّها تعتبر الدين فاسداً وأن الحقيقة هي في الفلسفة . وهذا الموقف هو الذي نسبته القرون الوسطى الى ابن رُشد .

وفئة تؤمن بامكان هذا التوفيق بشرط أن يُفرّق بين عقيدة العامّة وعقيدة الخاصّة وان يُلجأ الى التأويل في شرح الآيات المنزلة ، وهذا هو موقف الكندي والفارابي وابن سينا والغزالي في شبابه ، وموقف ابن رُشد الحقيقي .

إن ما تتصّف به جميع هذه الأحكام هو سطحيّتها وأخذها ببعض نواحي الفكر الاسلامي دون نواحيه الأخرى .

أمّا رأي رينان وغوتيه ومن شابهها فانه يستند من جهة الى اعتبارات عنصرية أقلّ ما يقال فيها أن العلم الحديث لا يُقرّها ، ومن جهة أُخرى إلى نُتَف من المؤلّفات العربيّة أو المخطوطات اللاتينيّة لترجمات عنها ، فجاءت لا تعبّر عن حقيقة الفكر الاسلامي في أصوله الكاملة ومصادره الأولى ، وأدّت الى أحكام سريعة ناقصة ، لا تخلو من التناقض الفاضح أحياناً . فان رينان ذاته ، بعد أن انكر

وجود فلسفة عربيَّة عاد فاقرّ أن : « العرب ، مثل اللاتين ، مع تظاهرهم بشرح ارسطو عرفوا كيف يخلقون لأنفسهم فلسفة ملأى بالعناصر الخاصَّة ، ومخالفة جدّ المخالفة لما كان يدرَّس في اللوقيون » . ثم يقول في موضع آخر : « **إن الفلسفة الحقيقيّة في الإسلام ينبغي أن تُلتمس في مذاهب المتكلّمين** » .

ولئن سلَّمنا مع روجيه بأن قضيَّة التوفيق بين الدين والفلسفة تُعتبر من أهمّ القضايا التي شغلت بال فلاسفة المسلمين، فلن نسلّم بأنها القضيَّة الوحيدة ، بل نؤكّد أن ثمَّ مسائل أهم من هذه، كانت لها موضوعاتها الخاصّة وحلولها الخاصَّة ايضاً ، منها مشكلة **الوحدة والكثرة** ومشكلة **العلاقة بين الله والعالم** ، ومشكلة **الحريَّة البشريّة** وغيرها مما سنأتي على ذكره في حينه .

نشأت إذن في العالم الاسلامي فلسفة ذات طابع خاص ، نحاول في كتابنا هذا دراسة اشهر أعلامها وأهمّ اتجاهاتها . امَّا ان نسمِّي هـــذه الفلسفة « فلسفة عربية » أو « فلسفة إسلامية » ، فذاك أمرٌ غير ذي شأن، وقد حلّله الدكتور ابراهيم مدكور أحسن تحليل حين قال :

« أمَّا أن يراد بعربيَّتها أنـَّها مدينة للجنس العربي وحده، فهذا ما لا نقبله بحال، وقد رفضنا من قبل دعاوى التعصّب الجنسي كيفما كان مصدرها وغايتها. والواقع نفسه ناطق بأنّ الاسلام ضمّ تحت رايته شعوباً شتَّى واجناساً متعدّدة، وقد ساهمت جميعها في حركته الفكريَّة .

وأمَّا أن يراد باسلاميّتها أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم ، فهذا مـــا يناقض التاريخ ايضاً ، لأنّ المسلمين تتلمذوا ــ أوّل ما تتلمذوا ــ لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة ، واستمرَّوا في نشاطهم العلمي والفلسفي متآخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين » .

ليست الفلسفة العربيّة وليدة الفكر العربي وحده، فقد رأينا وسنرى، انّ شعوباً عديدة اسهمت في تكوينها ، وعملت على تركيزها وتطويرها ، منها الفرس والهنود والاتراك والسوريّون والمصريّون والبربر والاندلسيّون، وليست مدينة للاسلام وحده بأهمّ مقوّماتها فقد أخذت عن اليونان واليهود والنصارى من الذين

اعتنقوا الاسلام وأدخلوا فيه، عن قصد أو عن غير قصد، عناصر عديدة غريبة عنه. ولا يمكننا القول بأن ثمّ حضارة إسلامية صافية، جاءت هذه الفلسفة وليدة لها، فقد نفَذت الى الاسلام تيّارات ثقافيّة ودينيّة متعدّدة، تفاعلت فيه ومعه، فنشأ عن هذا التفاعل افكار جديدة كان لها اثرها الفعّال في تطوّر الفكر البشري. فبعد أن كان المسلمون تلامذة لليهود والنصارى اصبحوا أساتذة لهم، فالتفكير الفلسفي الذي بدأ عند ابن العبري وابن جبرول وابن ميمون وغيرهم يحمل طابعاً اسلامياً واضحاً، وقد اصبح اليهود أداة لنقل الفلسفة الاسلامية الى القرون الوسطى المسيحية، كما كان النصارى أداة لنقل الفلسفة اليونانيّة الى العالم الاسلاميّ. وسنرى، عند دراستنا لابن ميمون ولتوما الاكويني مدى تأثّر الفكر الاوربي بمعطيات الفلسفة الاسلاميّة.

٢ — نشأة الفكر العربي وتطوّره:

جرت العادة على تسمية ما قبل الاسلام «بالجاهليّة» دلالة على أن العرب كان يسيطر عليهم الجهل والبداوة وأنّهم كانوا متخلفين عمّن عاصرهم من جيرانهم في الحضارة والتمدّن. وقد ساعد هذا الاعتقاد جهل المؤرخين الذي يكاد يكون مطبقاً لما كانت عليه الجزيرة العربيّة قبل الرسالة المحمّدية، وللحضارات التي نشأت فيها منذ اقدم العصور. إلاّ ان الوثائق التي اكتشفت وتجمّعت منذ أقل من نصف قرن، من نقوش وكتابات وغيرها من المصادر التاريخيّة العربيّة وغير العربيّة تشهد بعكس ذلك.

فالعرب قبل الاسلام كانوا يعرفون الكتابة، ويشهد ابن خلدون انه لما ظهر الاسلام كان في قريش سبعة عشر رجلًا كلّهم يكتب. وفي احدى الكتابات التي عُثر عليها حديثاً عبارة كهذه: «إله السماوات والارضين» وفي كتابة أخرى «اسم الرحمن» مما يدّل على وجود فكرة التوحيد عند ملوك اليمن وزعمائها، والكتابتان المشار اليهما يمنيّتان.

وفي القرآن، وهو اصدق الوثائق التي يستند اليها المؤرخ، وصف لحالة العرب قبل الاسلام وتفكيرهم وعقائدهم، وهي كلّها تدلّ على ان للعرب في تلك الفترة

من تاريخهم علاقات قويّة بالعالم الخارجي وعادات وتقاليد أصبحت بعيدة عن طور الحياة البدائيّة. وتؤكّد لنا التواريخ القديمة أن العرب قبل الاسلام كانوا على اتصال دائم بالهنود واليونان والرومان والمصريين، ولا بد أن يكون هذا الاحتكاك من العوامل التي مكّنتهم من التعرّف الى الحضارات القديمة الشرقيّة والغربيّة، والتأثّر بها .

هـذا لا يعني أنّه كان للعرب فلسفة قبل الاسلام . لكنّ الآثار الشعريّة والنثريّة التي وصلت الينا تدلّنا على انّهم كانوا يهتمّون لاستجلاء مظاهر الوجود ويرجعون فيها الى إله او آلهة عديدين . ولهم آراء خاصّة في الحياة نلمس عند طرفة ابن العبد ناحية منها وعند زهير بن ابي سلمى ناحية أخرى. لكنها كلّها لا تستحق أن يقف مؤرّخ الفلسفة امامها، والتفكير الفلسفي الصحيح عند العرب لم يبدأ الاّ بعد ظهور القرآن .

الفصل الثاني

الإسلام

١ - ظهور الاسلام :

يُعتبر ظهور الاسلام أهمّ حدث تاريخي وديني وفكري عرفته الجزيرة العربيّة بل من أهمّ الاحداث التي عرفها التاريخ الانساني . وليس الاسلام ديناً وحسب ، بل هو دين وحضارة ، فكل ما ظهر في العالم الاسلامي من آراء ومذاهب يحمل طابع الاسلام ، ومن ثَمّ فلا يمكن فهم الفلسفة الاسلاميّة الا بعد فهم الاسلام ، لانـّها تأثـّرت به الى أبعد حدّ ممكن ، «فهي اسلاميّة في مشاكلها والظروف التي مهّدت لها ، وإسلاميّة أيضاً في غاياتها واهدافها ، واسلامية أخيراً بما جمعه الاسلام في باقتها من شتّى الحضارات ومختلف التعاليم» (ابراهيم مدكور) .

كان سكّان الجزيرة قبل الاسلام يدينون بديانات شتّى . فالكتابات التي اكتُشفت في جنوبي الجزيرة تدلّ على عبادة الشمس والقمر . ويذكر القرآن آلهة عدة كان العرب يعبدونها قبل الدعوة النبويّة منها اللاّت والعُزّى ومناة ووَدّ وسواع ويغوث ويعوق ونسر وغيرها ، كما كانوا يعبدون أنصاباً يطوف الكهّان حولها وهم ينشدون الأناشيد المسجّعة ، وينقلون ما يمكن نقله منها في حروبهم وغزواتهم .

ومنذ القرون الاولى للنصرانيّة كانت بعض الجماعات في الحجاز واليمن قد اعتنقت المسيحيّة أو اليهوديّة وكان أهم مركز للنصرانيّة في نجران واهم مراكز اليهوديّة في خيبر ويثرِب . وكانت مكـّة سوقاً مشهورة يؤمّها البدو والحضر في مواسم معيّنة كما يؤمّون سوق عكاظ ، وفيها يلتقي الوثني باليهودي وبالمسيحي .

ففي القرن السادس كانت اسواق الجزيرة العربيّة عامرة وكلّها مواطن التقاء بين الهند وفارس وبابل والحبشة وسوريا . وكانت القوافل تنقل منتَجات الجزيرة الى البلدان المجاورة كما تعود الى الجزيرة بمنتجات هذه البلدان .

في هذه البيئة المتفتّحة على العالم الخارجي، ظهر **محمد بن عبدالله**، من بني قريش، وهي الاسرة الحاكمة في مكّة، ونقل الى العرب والعالم رسالة تبشّر بإله واحد، وبحياة في الآخرة وبثواب وعقاب. فمن أراد أن يخلص عليه بعبادة الله والصلاة والزكاة: «وما أُمِروا إلاّ ليعبُدوا الله مخلصين له الدين، حُنفاء ويقيموا الصلوة ويُؤتوا الزكوة وذلك دين القيامة» (سورة البيّنة، آية ٥ و ٦).

وبقطع النظر عن رسالة محمد الدينيّة فانّه وحّد بين العرب الذين كانوا متفرّقين قبائل، وأخرجهم من الجهل والفوضى، فأعدّ دخولهم، حسب تعبير ماسّه، لأن يكون دخولاً نهائياً في تاريخ الحضارة.

٢ – اسس الاسلام:

للاسلام أسس ثلاثة هي **القرآن** و **السنّة** و **الحديث**.

ا – القرآن:

القرآن كلام الله أنزل على محمّد بواسطة روح قدسي: «قُلْ نَزّلهُ روحُ القدُسِ من ربّك بالحقّ ليُثبّتَ الذين آمنو وهُدًى وبُشرى للمسلمين» (سورة النحل، آية ١٠٢) ومن اسمائه **الكتاب والذكر**. ويُقسم القرآن الى مئة وأربع عشرة **سورة**، وتقسم السورة الى **آيات** عددها جميعاً ستّة آلاف ومئتان واحدى عشرة آية. وقد قُسّم القرآن الى ثلاثين **جزءاً** وستين **حزباً**.

لم يُرتّب القرآن على ايّام النبي في شكله الذي نعرفه اليوم، بل كانت بعض آياته مكتوبة على رقع مختلفة والقسم الاكبر منها في صدور الصحابة. فخاف عمر من ضياعها بعد موت الصحابة وحمل ابا بكر على جمعها، فكلّف هذا زيد بن ثابت فجمعها كلّها على صُحُف مستقلّة سلّمها الى ابي بكر وكان ذلك في السنة الحادية عشرة للهجرة. وقد نسب الى أُبيّ بن كعب وعبدالله بن مسعود وابي موسى الأشعري ومقداد بن عمر نسخٌ أخرى فيها بعض الاختلاف، مما كاد يؤدّي الى انشقاق بين المسلمين. لكنّ عثمان تدارك الامر وكلّف زيد بن ثابت وبعض

الصحابة من القُرشيّين بجمع المصحف في شكله النهائي. وقد جُعلت نسخة في المدينة وارسلت نسخة الى الكوفة والثانية الى البصرة والثالثة الى الشام وأتلفت النسخ التي لا تطابقها .

لم يرتّب زيد السوَر بحسب تاريخ نزولها بل بحسب طولها فجاء أطولها في الاول واقصرها في الآخر . فسورة البقرة مثلاً ، وهي الثانية، مدنيّة، وسورة الفَلَق وهي المئة والثالثة عشرة، مكّيّة .

٢ – السنّة :

كان النبيّ في حياته حَكَماً في أمّته . امّا بعد موته ، وقد انتشر الاسلام انتشاراً سريعاً ، وتعدّدت المشكلات من سياسيّة واجتماعيّة وشخصيّة، ولم يكن في الكتاب المنزل حَلّ واضح لجميعها، فراح المسلمون يفتّشون عن طرق تمكّنهم من إيجاد الحل المناسب . وأوّل ما لجأوا اليه **سنّة الرسول** . وسنّة الرسول هي مجموعة أقواله وأعماله وتصرّفاته واحكامه . وقد شمل هذا الاسم تقاليد الامّة الاسلاميّة في اوّل عهدها ؛ وسُمّي ما يخالفها **بدعة** ؛ وأطلق اسم اهل السنّة على المسلمين المتمسّكين بها .

وكان العود الى السنّة من اختصاص الصحابة الذين عاصروا النبي وعايشوه . وقد اصبحت السنّة المرجع الاوّل للمسلمين بعد القرآن . ونشأ الى جنب علم **الفقه** الذي غايته شرح نصّ الكتاب المنزل، علم **الحديث** وغايته جمع احاديث الرسول وكل ما يتعلّق باعماله واقواله واعمال الصحابة واقوالهم .

٣ – الحديث :

جُمعت الاحاديث اوّلاً عن ألسنة الصحابة، وهم الذين سمعوها ، ثم عن ألسنة التابعين وهم الجيل الثاني، ثم عن ألسنة تابعي التّابعين وهم الجيل الثالث . والحديث مؤلّف من قسمين : **المتن والاسناد**. والمتن هو موضوع الحديث، والاسناد هو ان يقول المحدّث : «حدّثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلّى الله عليه وسلم».

وقد أدّت الخلافات السياسيّة في الاسلام الى وضع الألوف من الاحاديث المنتحَلة، وكان من أهمّ ما شغل علماء الحديث التفريق بين الاحاديث الصحيحة والاحاديث المنحولة. وقد جُمعت الاحاديث في بدء الامر بالنسبة الى من اسندت اليهم وسمّيت مجموعاتها «بالمسندات» ثم جُمعت بعد ذلك وفاقاً لموضوعاتها وعُرفت «بالمصنّفات».

٤ ــ الفقه :

جاء في «تعريفات» الجرجاني : «الفقه هو في اللغة عبارة عن فهم غرض المتكلّم من كلامه. وفي الاصطلاح هو العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسب من أدلّتها التفصيليّة، وقيل : هو الاصابة والوقوف على المعنى الخفيّ الذي يتعلّق به الحكم، وهو علم مُستنبَط بالرأي والاجتهاد ويحتاج فيه الى النظر والتأمّل. ولهذا لا يجوز ان يُسمّى الله تعالى فقيهاً لانّه لا يخفى عليه شيء».

لقد أدّى اختلاط المسلمين بغيرهم من الشعوب العريقة في الحضارة، كما ادّى اعتناق جماعات كبيرة من هذه الشعوب للاسلام، الى اتساع نطاق العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين، وبين الافراد والجماعات، وعادت الأسس التي كانت تُبنى عليها الأحكام الشرعيّة غير كافية. فأصبح من الضروري إيجاد اسس جديدة تضاف الى الاسس التقليديّة.

وكان خلفاء بني أميّة قد بنوا دولتهم على أسس مدنيّة فادّى ذلك نوعا ما الى انفصال السلطة المدنيّة عن السلطة الدينيّة. أمّا بنو العبّاس، وقد قامت دولتهم على اكتاف الفرس، وأداروا ظهرهم للعرب الذين كان الأمر في أيديهم إبّان حكم الأمويين، فقد قالوا بأن «لا فضل لمسلم على مسلم الاّ بالتقوى»، وجمعوا بين السلطتين الدينيّة والمدنيّة؛ ولجأوا الى الفقهاء ورجال الدين، طالبين منهم أن يجمعوا النصوص الفقهيّة ويصنّفوها. ومنذ هذا التاريخ، أي منذ منتصف القرن الثاني للهجرة، أخذت اهم المصنّفات الفقهيّة في الظّهور، كما أخذت المذاهب تتكوّن حول بعض الفقهاء البارزين. وقد ظهر منذ البدء اتجاهان مختلفان، فظلّت طائفة محافظة على التقاليد، متمسّكة بالحديث لا تبني أحكامها الاّ على النصوص الصريحة،

كداود الظاهري وابن حنبل ، فيما أقامت طائفة أخرى وزناً للتفكير الشخصي والاختبار فلجأت الى المقارنة واستخدمت **القياس**، أو الى النظر العقلي، واستندت الى **الرأي** ، او اليهما جميعاً بالاضافة الى الاصول الدينيّة .

أمّا المذاهب الفقهيّة التي ظهرت في هذه الفترة من التاريخ الاسلامي فعديدة لم يُكتب لها جميعاً أن تعمّر إمّا لعدم توافر شخصيّات فذّة تدافع عنها ، وإمّا لتشدّدها في التّمسّك بحرفيّة النصّ ورفضها قبول أيّ تأويل واللجوء الى أي رأي كالمدرسة **الظاهريّة** مثلا . ومن الذين انشأوا مذاهب فقهيّة ما لبثت أن تلاشت، الامام الاوزاعي وسفيان الثوري والليث بن سعد وسفيان بن عُيينة وابن جرير الطبري وغيرهم . أما المذاهب التي ما تزال قائمة حتى يومنا هذا فهي اربعة : المذهب المالكي والمذهب الحنفي والمذهب الشافعي والمذهب الحنبلي .

أ ـ **المذهب المالكي** : مؤسّسه مالك بن أنس؛ ولد بالمدينة سنة ٩٣هـ/٧١٢م وفيها توفي سنة ١٧٩ هـ / ٧٩٥ م . وقد ألّف كتاباً يجمع بين الفقه والحديث ، سمّاه « المُوطّأ » أراد أن يحدّد فيه مذهباً فقهيّاً يستند الى الحديث ، مراعياً المتن دون أن يُعير الاسناد كبير أهميّة. وقد أخذ بالتقاليد المرعيّة بين علماء المدينة في عصره ، مستنداً اليها بعد استناده ، في الدرجة الاولى طبعاً ، الى كتاب الله وسنّة الرسول والاحاديث المرويّة عنه . وقد أضاف الى كل ذلك مبدأ **الإجماع** ، أي اتفاق فقهاء المدينة حول قضيّة معيّنة، ومبدأ **الرأي** الحاصل عن الاجتهاد الشخصي . وقد قال مالك أيضاً بمبدإ **الاستصلاح** ، وهو أن يُبنى الحكم بالنظر الى المصلحة العامّة ، وأن يُراعى في كل ظرف ما هو الاصلح .

ب ـ **المذهب الحنفي** : مؤسّسه أبو حنيفة ؛ ولد بالكوفة عام ٨٠ هـ/ ٦٩٦م وتوفي عام ١٥٠ هـ / ٧٦٧ م . وكانت الكوفة والعراق آنذاك بؤرة للنشاط الفكري والنظر العقلي . وقد ترك كتاباً سمّاه « الفقه الاكبر » ، ونسب اليه كتاب آخر هو « وصيّة أبي حنيفة » الذي يصعب التسليم بصحّة نسبته اليه .

يتصف مذهب أبي حنيفة بأمور ثلاثة : أوّلها الأهميّة الكبرى التي يعلّقها على **الرأي**، وثانيها : الاخذ **بالقياس** وهو « عبارة عن المعنى المستنبط من النصّ

لتعدّيه الحكم من المنصوص عليه الى غيره وهو الجمع بين الاصل والفرع في الحكم» ؛ وثالثها القول **بالاستحسان** الذي يشبه مبدأ الاستصلاح عند ابن مالك ، وهو ترك القياس والرأي في بعض الاحوال والاخذ بما هو اوفق للناس وأحسن ، استنادا الى الحديث : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » .

ج ـ **المذهب الشافعي** : مؤسّسه الامام الشافعي ؛ وُلد بغزّة عام ١٥٠ ﻫ / ٧٦٧ م وتوفي بالفسطاط عام ٢٠٤ ﻫ / ٨٢٠ م . قال الشافعيّ **بالاجماع** الذي قال به مالك ، لكنّه لم يحصره بعلماء المدينة كما فعل مالك بل جعله يعمّ فقهاء الاسلام جميعهم في عصر من العصور . وقد نبذ الشافعي الرأي كما نبذ الاستصلاح المالكي والاستحسان الحنفي واحتفظ بالقياس ، لكنّه حصره ، في «رسالته» ، بالحالات التي يتناولها القرآن والسنّة والاجماع .

د ـ **المذهب الحنبلي** : أسّسه أحمد بن حنبل ؛ ولد في بغداد عام ١٦٤ ﻫ / ٧٨٠ م وتوفي فيها عام ٢٤١ ﻫ / ٨٥٥ م . كان ابن حنبل تلميذاً للشافعي ولم ينشىء مذهباً جديداً بكل معنى الكلمة بل رفض الأخذ بكل بدعة وكل جديد ، ونبذ القياس والاستحسان والاستصلاح ولم يحتفظ الاّ بالرأي على أن لا يلجأ اليه إلاّ عند الحاجة القصوى . أمّا أصول الفقه عنده فهي القرآن والحديث والسنّة .

وقد ذهب داود الظاهري الى أبعد من ذلك فحصر الاجماع بالصحابة ونبذ الرأي ، لكن مذهبه لم يدم لعدم تساهله ، بالرغم من أنّه وجد في الاندلس محاميا من طبقة ابن حزم .

ويعتبر المسلمون جميع هذه المذاهب سنيّة لا غبار عليها لان الاختلافات فيها تقع على **فروع الفقه** ولا تتعدّاها الى الاصول . ويُعتبر كلّ من الأئمة الاربعة **مجتهداً مطلقاً** اي ان له الحق المطلق في أن يكوّن له رأياً في تطبيق مبدإ القياس على القرآن والسنّة .

الفرق الإسلامية

لم يترك الرسول ولم يعيّن قبل وفاته خليفة له ، وكاد ينشأ من جرّاء ذلك بين

المسلمين أزمة حول الخلافة لولا أن عمر تدارك الامر وبايع ابا بكر وضمّ حوله الاكثريّة. لكنّ هذا لم يمنع عليّاً من ان يعتبر الخلافة حقّاً شرعيّاً من حقوقه، وهو ابن عم الرسول وزوج ابنته ومن اوّل من آمن بالرسالة، وان يقبل بخلافة ابي بكر على مضض. وقد حكم ابو بكر سنتين، واوصى بالخلافة بعده الى عمر فحكم عمر عشر سنوات وطّد خلالها اركان الدولة، وعمل على توسيع الامبراطوريّة التي كانت تشمل عند موته سوريا والعجم ومصر والقيروان بالاضافة الى الجزيرة العربيّة. وقد بُويع عثمان بعد عمر، ولم يكن له حزم عمر وتقواه، فنشأت الفتن في عهده وظهرت فكرة حق آل البيت بالخلافة.

ولما قُتل عثمان عام ٣٥ ﻫ / ٦٥٦ م، بويع عليّ لكنّ الاجماع لم يحصل حوله ولم يعترف أهل الجزيرة وأهل العراق به الاّ بعد مفاوضات طويلة؛ وكان ينافسه طلحة والزبير. امّا معاوية، والي سوريا وابن عم عثمان، فقد رفض الاعتراف بخلافة علي واتّهمه بقتل عثمان، كما ان طلحة والزبير اتفقا مع عائشة امّ المؤمنين على الانتقام من الخليفة الجديد والاخذ بثأر عثمان.

وفي شتاء عام ٦٥٦ غادر علي المدينة على رأس جيش وسار الى البصرة ودارت بينه وبين الثائرين عليه في الخريبة بظاهر البصرة رحى معركة طاحنة، هي وقعة الجمل، قُتل فيها طلحة والزبير وأُسرت عائشة فأرسلت مخفورة الى المدينة، وبقي على علي ان يحمل معاوية على الطاعة. فدخل الكوفة والمدائن ثم عبر الفرات قرب الرقّة والتقى بجيش معاوية في سهل صفّين. فوقعت مناوشات بين الجيشين لم يقدّر فيها النصر لأحد، الى ان نشبت معركة حاسمة كاد يتمّ فيها النصر لعليّ لو لم يلجأ معاوية الى رفع المصاحف أملاً منه بأن علياً سيكفّ عن القتال ويقبل بكتاب الله حكماً. وقد رفع احد رجال معاوية المصحف وهو يقول: إنّ بيننا وبينكم هذا المصحف، ثم تلا: «الم ترَ أنّ الذين أوتوا نصيباً من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم ثمّ يتولّى فريق منهم وهم معرضون». وقد نصح الى عليّ بعض اصحابه بقبول التحكيم فقبل «فأرسل معاوية الى عليّ أن كتاب الله لا ينطق ولكن تبعث رجلاً منّا ورجلا منكم فيحكمان بما فيه. فقال عليّ قد قبلت ذلك».

وثار قوم على علي لقبوله التحكيم ورأوا أن الفصل في موضوع خلافة النبي لا يصحُّ ان يوكل الى البشر، وقالوا «لا حكم إلاّ لله» ثم تركوا معسكر علي وساروا الى قرية بالقرب من الكوفة تدعى حَروراء وأمروا على انفسهم عبدالله بن وهْب الراسبي، فعرفوا بالحَرُورِيَّة. اختار عليٌّ مكرَهاً أبا موسى الاشعري كما اختار معاوية عمرو بن العاص، وهو الذي كان قد اشار عليه باللجوء الى رفع المصاحف أمام الجيش، اي الى تلك الحيلة التي يعتبرها أوغست مِللر «أشنع مهزلة عرفها التاريخ البشري وأوخمها عاقبة» لما أدّت اليه نتائجها من اراقة الدماء فيما بين المسلمين.

اجتمع الحكَمان بدومة الجندل في شهر شوّال سنة ٣٧ ه/آذار ٦٥٨ م وبعد محادثات طويلة وأخذ ورد حمل عمرو أبا موسى على أن يخلع عليّاً ومعاوية ويجعل الخلافة لعبدالله بن عمرو ففعل، فقام حكَم معاوية وقال: «أيّها الناس هذا ابو موسى شيخ المسلمين وحكم اهل العراق ومن لا يبيع الدين بالدنيا قد خلع عليّاً واثبت معاوية».

الخَوارج

ما ان علم أصحاب عليّ نتيجة التحكيم وان اهل الشام نادوا بمعاوية اميراً للمؤمنين حتى **خرج** قسم منهم على عليّ وانضمّوا الى الحروريّة فأطلق عليهم جميعاً اسم **الخوارج**، ويقال لهم ايضاً **المحكّمة**.

فالخوارج أوّل فرقة سياسيّة ودينيَّة ظهرت في الاسلام. ومن الصعب تحديد مذهب موحَّد يختص بها لانها انقسمت بدورها الى عشرين فرقة يذكرها صاحب «الفَرْق بين الفِرَق». قال أبو الحسن الاشعري: «الذي يجمعها إكفار علي وعثمان واصحاب الجمل والحكَمين ومن رضي بالتحكيم وصوّب الحكمين او احدهما ووجوب الخُروج على السلطان الجائر». وقد جعلوا **الاعمال جزءاً مكمّلاً للايمان** حتى ان الذي يرتكب ذنباً يعتبر **مرتدّاً وكافراً**؛ وقد ذهبت فرقة **الأزارقة** منهم الى القول بوجوب قتله مع اولاده ونسائه.

وقد اعتبر **الازارقة** ، اتباع نافع بن الازرق ، انّ المخالفين لهم من المسلمين مشركون يجوز قتلهم . وذهبت **النجدات**، اتباع نجدة بن عامر النَخْعي ، الى ان قتلهم واجب . وفي راي **العجاردة** ان سورة يوسف ليست من القرآن لان ما فيها من كلام على العشق لا يجوز ان يكون من كلام الله. وتجيز **الميمونيّة** أتباع ميمون بن عمران للرجل نكاح بناته . وقالت **الصفريّة** اتباع زياد بن الاصفر **بالتقيّة** في القول دون العمل ، والتقيّة كتمان الاعتقاد عند الضرورة ، والتظاهر بمذهب يرضي القوّة الحاكمة استجلاباً لنفعها او خديعة لها، وسنرى انها ستصبح عند غلاة الشيعة مبدأ من مبادئهم .

الشّيعَة

منذ توفي الرسول اختلف المسلمون فيمن يخلفه. وزعم بعضهم أن الخلافة يجب ان تكون في آل بيت النبي واعتقدوا ان عليّ بن أبي طالب ابن عمّ الرسول وزوج ابنته فاطمة أحقّ الناس بها. وعُرف أنصار عليّ باسم الشيعة. وظلّ الحزب المناصر لآل البيت يلتزم الهدوء والسكينة في عهد الخلفاء الثلاثة الأوّلين ، لكنّه بعد مقتل عليّ أخذ في معارضة كل سلطة غير علويّة واعتبرها مغتصبة . فكما كانت الخـــلافة سبباً في ظهور الخوارج كانت سبباً في ظهور الشيعة أيضاً . لا يختلف الشيعي عن السنّي في العقيدة، فالاسلام يعتمد على ثلاثة اركان : **التوحيد والنبوّة والمعاد** يضاف اليها ركن رابع هو العمل بالدعائم التي بني عليها الاسلام وهي خمس : **الشهادة والصلاة والصوم والحجّ والزكاة**. إلاّ أنّ الشيعة الاماميّة ، زادت على هذه الاركان الاربعة ركناً خامساً وهو الاعتقاد بالامامة ، قال محمّد الحسين آل كاشف الغطاء : يعني ان يعتقد ان الامامة منصب إلهي كالنبوّة فكما ان الله سبحانه يختار من يشاء من عباده للنبوّة والرسالة... فكذلك يختار للامامة من يشاء ويأمر نبيّه بالنصّ عليه وان ينصبه إماماً للناس من بعده للقيام بالوظائف التي كان على النبي ان يقوم بها ... ويشترط [على الامام] ان يكون معصوماً كالنبي عن الخطإ والخطيئة » . وقد ذهب بعض الشيعة الى تأليه الامام . وانّه

لمن الصعب تحديد مذهب واحد للشيعة، فهناك مذاهب متعدّدة يمكن حصرها في ثلاثة رئيسيّة :

ا ـ **الزيديّة** التي تقول بإمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن ابي طالب . وهذه الفرقة اقرب الفرق الشيعيّة الى السنّة تحدّ عمل الله في الإمام بنوع من التأييد والتوجيه وترفض القبول بوجود جزء من النور الإلهي في الامام كما انّها لا تقول بالرجعة أو الامام المختفي . قال الدكتور حمّوده غرابة : « والزيديّة في شرطهم أن يخرج الإمام للمطالبة بحقّه كانوا أدنى الى الخوارج الذين أوجبوا القتال لعزل الإمام الجائر ولذلك كان الزيديّة ايضاً مثار حروب في الدولة الإسلاميّة كما أنّهم كانوا لا يقولون بالتقيّة كالخوارج أيضاً ولعلّ هذا النظر المعتدِل منهم كان راجعاً إلى تتلمذ رئيسهم زيد على واصل بن عطاء رأس المعتزلة الذي سنتحدّث عنه فيما بعد . ولذلك أيضاً **كان رأي الزيديّة في الاصول كرأي المعتزلة** تقريباً فهم يقولون بنفي الصفات وحرّيّة الارادة » .

ب ـ **غلاة الشيعة** : وذهبت بعض الفرق الشيعيّة إلى حدّ من التطرّف جعلها تخرج عن الإسلام. **فالغلاة** لا يكتفون بالقول بعصمة علي، كما يقول الشهرستاني ، بل زعموا انّه قد حلّ « جزءٌ إلهيّ واتّحد بجسده، فيه وبه كان يعلم الغيب إذ أخبر عن الملاحم وصحّ الخبر ، وبه كان يحارب الكفّار وله النصرة والظفر وبه قلع باب خيبر » . قال البغدادي : « وامّا الروافض، فانّ **السبأيّة** منهم أظهروا بدعتهم في زمان علي رضي الله عنه . فقال بعضهم لعلي : أنت الاله . فأصرف علي قوماً منهم ونفى ابن سبأ الى ساباط المدائن » . وقال المقريزي : « ومن ابن سبأ هذا تشعّبت أصناف الغلاة من الرافضة وعنه أخذوا القول بأنّ الجزء الالهي يحلّ في الائمّة وعلى هذا الرأي كان اعتقاد دعاة الخلفاء الفاطميّين ببلاد مصر » .

ج ـ **الإماميّة** : تختلف عن الخوارج والزيديّة في نظرتها الى الخلافة . ففيما يعتقد الخوارج أن الخلافة ليست من أركان الدين وليس المسلمون في حاجة الى خليفة بل حسبهم كتاب الله، وفيما ترى الزيديّة أن عليّاً أفضل الصحابة وأحقهم بالخلافة

وإن لم يوجد نصّ صحيح يثبت أن النبيّ أوصى له بالخلافة وأنّ كل فاطمي زاهد عالم قادر على القتال يخرج للمطالبة يصلح لان يكون إماماً، تعتقد الإماميّة أن **الإمامة ركن من أركان الدين** وأن الاعتقاد بالإمام جزء من الايمان . وتعيين الإمام لا يعود الى رأي الأمّة واختيارها بل هو تعيين صريح من النبي لعليّ وتعيين من علي لمن بعده . وهذه هي فكرة **الوصاية** التي تمثّل عندهم دوراً مهمّاً . وقد أخذت الإماميّة عن ابن سبأ قوله برجعة النبي، لكنّها حوّلتها الى عليّ؛ ثم تطوّرت الفكرة الى القول باختفاء الأئمّة، وان الإمام المختفي سيعود يوماً ليملأ الارض عدلاً بعد أن مُلِئت جوراً؛ ومن هنا أيضاً نشأت فكرة **المهديّ** المنتظر الذي يعود في آخر الازمان ليحقّق العدالة على الارض .

وقد انقسم كل مذهب من هذه المذاهب الى فرق متعدّدة سنأتي على ذكر اهمّها في فصل آخر .

المُعتَزِلَة

١ ـ أصل المعتزلة :

المعتزلة فرقة من الفرق الاسلاميّة بل هي اعظم مدرسة من مدارس الفكر والنظر وأقدمها عند المسلمين . ومن اراد البحث عن الفلسفة الاسلاميّة الحقيقيّة المتّصلة اتصالاً وثيقاً بالدين والتاريخ الاسلاميين، فعليه أن يبحث عنها في كتب المعتزلة لا في كتب من جرت العادة على تسميتهم فلاسفة الاسلام، مثل الفارابي وابن سينا وابن رشد واشباههم .

ظهرت المعتزلة في مطلع القرن الثاني للهجرة في مدينة البصرة، وقد اختلف المؤرّخون في سبب تسميتها، فقال البغدادي في كتابه «الفَرْق بين الفِرَق» إنّها سُمِّيت «معتزلة» «لاعتزالها قول الأمّة في دعواها أنّ الفاسق من أمّة الاسلام لا مؤمن ولا كافر» . وذكر الشهرستاني في كتاب «الملل والنِحَل» أنّهم سُمّوا معتزلة لان مؤسّسهم واصل بن عطاء، حين اختلف مع استاذه الحسن البصري في قضيّة مرتكبي الكبائر وأدلى برأيه فيها اعتزل مجلس الحسن مع من

وافقه على ذلك الرأي وجلس في زاوية من المسجد يشرحه لهم ثمَّ انضمّ اليه فيما بعد عمرو بن عُبيد فقال الحسن البصري: «اعتزل عنّا واصل» فسُمّي هو وأصحابه «معتزلة». والحقيقة هي أنّ الاسم يرقى الى ما قبل انفصال واصل عن الحسن البصري وأنّ أصل المعتزلة أصل سياسيّ، فقد نشأت في نفس الجو الذي نشأت فيه الشيعة والخوارج. وإنّ في تولّي علي بن ابي طالب الخلافة نقطة الانطلاق لأهمّ التيارات السياسيّة والفكريّة في الاسلام إن لم نقل لجميعها. فقد رأينا طلحة والزبير يثوران على عليّ بعد مقتل عثمان، ويطالبانه بدم الخليفة المهدور، ورأينا عدداً لا بأس به من الصحابة يرفضون مبايعة علي وعلى رأسهم سعد بن أَبي وقّاص وعبدالله بن عمر ومحمّد بن مَسلَمة وعثمان بن زيد وغيرهم ويتّخذون خطّة الحياد؛ وقد حذا أهل المدينة حذوهم كما أنّ الاحنف بن قيس في البصرة، ومعه ستة آلاف رجل وجماعة الازديّين ظلّوا خارجين عن القتال، حسب رواية الطبري والدينوري وغيرهما ويقول النَوبختي في كتاب «فِرَق الشيعة» عن سعد بن أبي وقّاص وعبد الله بن عمر ومحمَّد بن مسلمة وأُسامة بن زيد، إنّهم اعتزلوا عن علي ورفضوا محاربته كما رفضوا القتال بجانبه، فسُمّوا **بالمعتزلة وهم أجداد جميع المعتزلة الآخرين**.

وكل ما نعرفه عن المعتزلة يحملنا على الاخذ برواية النوبختي. فقد تأسّست فرقة واصل بن عطاء في البصرة ونشطت في عهد هشام ومن جاء بعده من خلفاء بني أميّة (١٠٥ ﻫ/٧٢٣ م — ١٣١ ﻫ/٧٤٨ م). وكانت حركة الفتوحات قد ركدت واستقرّ المسلمون في الأمصار منصرفين الى تفهُّم الدين — وكانوا في اوّل عهدهم على فطرة الايمان الساذج الذي لا يجادل في الوحي -- وراحوا يعرضونه على محكّ العقل، ولا سيّما بعد أن اعتنق الاسلام اناس كانوا قد تعوّدوا الجدل اللاهوتي والنظر العقلي. وقد أدخلت الفتوحات عناصر جديدة في الاسلام كما أنشأت الانقسامات السياسيّة والاضطرابات الداخليّة مشكلات مهمّة منها قضيّة **مجرمي الامّة**، أو من يدعونهم **مرتكبي الكبائر دون الشِرْك**. وقد تعدّدت هذه الكبائر بسبب اختلاف القادة على الخلافة وبسبب ما جرى من قتل الخليفتين عثمان وعلي، فراحوا يدرسون هذه القضايا في آراء مختلفة وأقوال متباينة.

والكبائر نوعان: **كبيرة الشِرك** وصاحبها كافر مُخلّد في النار، **وكبيرة**

دون الشرك، وهي تسعة : قتل النفس التي حرّم الله قتلها إلاّ بالحقّ، والزنى، وعقوق الوالدين، وشهادة الزور، والسحر، وأكل مـال اليتيم، وأكل الربى، والتولّي من الزّحف، وقذف المحصّنات .

واعتبر المسلمون مرتكب الكبيرة ما دون الشرك فاسقاً او فاجراً، لكنّهم اختلفوا حول اعتبار الفاسق **مؤمناً** أو **كافراً**، فقال **الخوارج** بل هو كافر مخلّد في النار، إذ لا يتمّ الإيمان دون العمل، وقالت **المرجئة** إنّه مؤمن وامتنعت عن تعيين القصاص وأرجأت أمره إلى يوم القيامة ليحكم الله فيه كما يشاء، وراح الحسن البصري (٢١ هـ/٦٤٢ م – ١١٠هـ/٧٢٨ م) يعقد حلقات المناظرة في مساجد البصرة ويقول إن مرتكب الكبيرة **منافق** . وظلّت القضيّة غير محلولة حلاً مرضياً لجماعة المسلمين، فقام واصل بن عطاء (٨٠ هـ/٦٩٩ م – ١٣١ هـ/٨٤٨ م) يعرض حلاً جديداً لها فاعتبر مرتكب الكبيرة فاسقاً، وجعل له منزلة بين منزلتي الكفر والايمان، ولئن أخلِدَ في النار، فدركته فوق دركة الكفّار وذلك اذا خرج من الدنيا عن غير توبة . وهذا الرأي هو الذي حدا عمرو بن عبيد الى اعتناق الاعتزال .

لم تنشأ المعتزلة ولم تقم نظريّة المنزلة بين منزلتين نتيجة لشغف واصل واتباعه بالنظر العقلي فحسب، بل لرأي صريح في الرجال الذين اشتركوا في قضيّة خلافة علي كما سنرى عند دراستنا لآراء المعتزلة السياسيّة .

قلنا إنّ عناصر متعدّدة دخلت الاسلام، ولم تكن كلّها مخلصة في اسلامها . « لئن كانت دولة بني أميّة قد فصلت الدين عن الدنيا، وإن كان ولاتهـا قد أوغلوا أحياناً في مخالفة تعاليم الاسلام، فان السلطة في عهدهم ظلّت للمسلمين وللعرب . وقد حمل ذلك الكثيرين على التعصب ضد العرب ومحاولة القضاء عـلى الاسلام نفسه الذي كان يُعتبر المصدر الاوّل لمجد العرب وقوّتهم . ومن أعداء الاسلام في ذلك العهد فئات عديدة، منها ما كانت في صلبه ومنها ما كانت غريبة عنه .

فمن أعداء الاسلام في الداخل مثلًا الرافضة، وهم من الشيعة المتطرّفة التي

ادخلت في مذهبها عناصر عديدة غريبة عن دين الاسلام ، كبعض عقائد المانويّة من ثنائية ولا أدريّة ، وكانت هذه الآراء منتشرة انتشاراً واسعاً في الكوفة وفي البصرة . ويذكر صاحب « الاغاني » أن واصلاً وعمراً كانا يحضران في بيت أحد الازديين وهو سمَنيّ (أي بوذيّ) مجالس يدافـــع فيها الحاضرون عن العقيدة **الثنـويّة** ولعلّ لهذه الاجتماعات ، كما يعتقد نيبرغ ، الاثر الفعّال في توجيه المعتزلة التي جعلت من مكافحة **الدهريّة** والثنويّة الهدف الرئيسي لنشاطها . ومن اعدائه ايضاً **المتصوّفة** التي قالت بالحلول . فاجابت المعتزلة لا يجوز على الله الحلول؛ وقام قوم يدّعون ان الاسلام فرقة من فرق المسيحيّة لان اعتقادهم بالقرآن ، كلمة الله غير المخلوقة ، يشابه اعتقاد النصارى بأن المسيح هو كلمة الله الازلية ، فقال المعتزلة بخلق القرآن .

في هذه الاحوال العصيبة نشأت المعتزلة وتطوّرت حتى كان لهـــا مذهب مختلف الفروع والآراء كما سنرى . وقد تأثّرت المعتزلة بالآراء والديانات المختلفة التي حاربتها . لان الآراء والافكار ، حسب تعبير الدكتور ابراهيم مدكور « تفعل فعلها دائماً ، صديقة او عدوّة ، مؤكّدة كانت او معارِضة ، وكثيراً ما نفذت الى خصومها على غير قصد وعلى الرغم منهم » .

تأثّرت المعتزلة باليهودية والنصرانيّة ، وقد قيل إن فكرة خلق القرآن من أصل يهودي نشرها بعض اليهود في العالم الاسلاميّ . وكان للمسيحيّة انتشار واسع في جميع البلاد الاسلاميّة ، وعلمـــاء أعلام في الفلسفة واللاهوت كالقدّيس يوحنا الدمشقي المعروف بابن سرجون ، وثابت بن قرّة تلميذ الدمشقي ، وأبرع من كتب في الجدل قسطا بن لوقا وغيرهم . فأخذ المعتزلة عن لاهوت الدمشقي أن الله خير ومصدر كل خير لا يفعل الشرّ ولا يستطيع ان يفعله ، وانه غير مركّب وليس له من الصفات مـــا يجعله متعدّداً وان الصور والتشابيه التي تستعمل في الكتاب المقدّس وغيره عند الكلام على الله ما هي إلا رموز تعين البشر عـــلى معرفته ، وان الانسان حُرّ ومُخَيَّر في عمله لا يحاسب إلا على ما يفعله بمعرفة وارادة .

وأخذوا عن ابن قُرَّة فكرة تعظيم العقل البشري وأنّ الانسان قادر بعقله على معرفة الله وأنّه وُهب العقل لهذه الغاية . وأنّ الانسان يستطيع بعقله أيضاً أن يُفرّق بين الحسَن والقبيح من الافعال، وأخذوا عنه أيضاً طريقته في البرهان على صحّة الدين المسيحي بأساليب العقل دون النقل، وقد أدّى بهم ذلك الى وضع قاعدتهم المشهورة : « الفكر قبل ورود السّمع » .

هكذا نشأت المعتزلة وهكذا تأثّرت فيما تأثّرت به ، باللاهوت المسيحي ، فقامت متسلّحة بالادلّة العقليّة تدافع عن آرائها كما تدافع عن الدين الاسلامي أمام التيّارات المختلفة من دينيّة وعرقيّة وجنسيّة . وقد انصرف اتباعها بكل قواهم الى درس الفلسفة اليونانية التي كان نَقْلها الى اللغة العربيّة قد تقدّم تقدُّماً محسوساً ؛ ثمّ انتقلوا شيئاً فشيئاً من طور الدفاع اللاهوتي الى طور الدراسات النظريّة التي قادتهم الى البحث في موضوعات الفلسفة **كالحركة والسكون والجوهر والعرض** وما الى ذلك . غير أنهم لم يأخذوا الفلسفة اليونانيّة بحذافيرها، كما سيفعل الفلاسفة الاسلاميون من بعد، بل اختاروا منها ما يوافق دينهم ونبذوا ما يخالفه حتى استحقوا لقب **أحرار الفكر في الاسلام** .

ولا بدّ لنا من الاشارة الى رأي خاطىء كثيراً ما يردّده مؤرّخو الفلسفة الاسلاميّة وهو أن المعتزلة أخذوا منطق ارسطو وحاربوا به أخصامهم . والقائلون بهذه النظريّة يجهلون تمام الجهل أساليب البحث عند مفكّري الاسلام .

صحيح أن نهج البحث عند هؤلاء المفكّرين هو « قانون عاصم للذهن من الخطأ في الاستدلال على الاحكام » وأن المتكلمين والمعتزلة كانت لهم طرق خاصّة للجدل، لكنّها ليست ارسططاليسيّة ، بل بالعكس فانّها قابلت منطق ارسطو أسوأ مقابلة . فقد قال ابن تيميّة : « ما زال نظّار المسلمين لا يلتفتون الى طريقهم (أتباع المنطق الارسطاليسي) بل الاشعرية والمعتزلة والكراميّة والشيعة وسائر الطوائف كانوا يعيبون فسادها . **واوّل من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي** » . وقال في موضع آخر : « ما زال نظّار المسلمين بعد أن عُرّب (ارسطو) وعرفوه يعيبونه ويذمّونه ولا يلتفتون اليه ولا الى أهله في

موازينهم العقليّة والشرعيّة » . ولعلّ السبب في ذلك هو مارآه ابن خلدون من « أنّ المسلمين لم يأخذوا بالأقيسة لملابستها للعلوم الفلسفيّة المباينة العقائد » . فقد نبذ الأصوليّون فلسفة أرسطو فنبذوا منطقه وهو الذي يلجأ اليه لاثبات هذه الفلسفة ودعمها .

اهم تعاليم المعتزلة :

قال البغدادي إن المعتزلة افترقت فيما بينها اثنتين وعشرين فرقة ، فرقتين منها من فرق الغلاة في الكفر وعشرين قدريّة محضة يجمعها كلها أمور حصرها الخيّاط في « كتاب الانتصار » في خمسة لا يعتبر معتزليّاً الا من قال بها جميعاً :

١ ـ التوحيد ٢ ـ العدل ٣ ـ الوعد والوعيد ٤ ـ المنزلة بين المنزلتين ٥ ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

١ ـ التوحيد :

التوحيد من العقائد الاسلاميّة الاساسيّة، بل هي العقيدة الاولى . لم يبتدعه المعتزلة لكنّهم دافعوا عنه دفاعاً مستميتاً حتى عرفوا « بأهل التوحيد »، وراحوا يبحثون في جوهره ويدحضون الآراء التي تشوب وحدة الله المطلقة والتنزيه الكامل . قال الدكتور حموده غرابه : « ولعلّ الذي حملهم على هذه المبالغة هو ما هالهم من نزعة الشيعة الرافضة الذين تأثّروا بالمذاهب الفارسيّة الى وضع الله في صورة حسّية مجسّمة الى جانب قول هؤلاء الفرس بالتعدّد والإثنينيّة » . ومن نتائج رأيهم في التوحيد والتنزيه، أنّهم حاربوا بعنف كل ما يحمل على التشبيه أو اعتبار صفات في الله .

وقد ذكر الاشعري في « مقالات الاسلاميّين » عن المعتزلة أنّهم يقولون : « إنّ الله واحد **ليس كمثله شيء** وليس بجسم ... ولا شخص ولا جوهر ولا عرض ... ولا يجري عليه زمان ... ولا يجوز عليه الحلول في الاماكن ولا يوصف بشيء من صفات الخلق الدالّة على حدثهم ... وليس بمحدود **ولا والد ولا مولود** ... ولا تدركه الحواس ... ولا يشبه الخلق بوجه من الوجوه ... ولا تراه العيون ولا تدركه الابصار ولا تحيط به الاوهام . شيء لا كالاشياء . عالم قادر حيّ لا كالعلماء القادرين الاحياء . وانه القديم وحده لا قديم غيره ولا إله

سواه ... **ولا معين على إنشاء ما أنشأ ولم يخلق الخلق على مثال سبق** » .

يتبيّن لنا من هذه النصوص :

١ – أن المعتزلة كانوا مطّلعين على الآراء الفلسفيّة الشائعة في عصرهم وأنّهم كانوا يستخدمون مفرداتها كالشخص والجوهر والعرض والحلول والقِدَم.

٢ – أنّهم بقولهم « ليس كمثل الله شيء » يرفضون الأخذ بآراء المشبّهة ويفتحون الباب لتأويل الآيات القرآنيّة التي تصف الله بصفات بشريّة تأويلًا مجازيّاً .

٣ – أنّهم يهاجمون « الثنائيّة » المجوسيّة و « الثالوث » المسيحيّ عندما يؤكّدون الوحدة المطلقة .

٤ – أنّهم بقولهم « لا والد ولا مولود » يرفضون الاخذ بقول النصارى الذين يؤمنون بأنّ المسيح هو ابن الله المولود من الآب قبل كلّ الدهور والمساوي له في الجوهر .

٥ – أنّهم بقولهم « لا معين له على إنشاءِ ما أنشأ وخلْق ما خلَق ولم يخلق الخلق على مثال سبق » يحاربون نظريّة المثل الافلاطونيّة ونظريّة الفيض التي قال بها أفلوطين ونقلها عنه فلاسفة المسلمين .

الصفات : ومن مستلزِمات التوحيد عندهم **نفي الصفات** عن الله . وليس المقصود بها الصفات السلبيّة ، مثل قولهم « ليس كمثله شيء » ، ولا الصفات السلبيّة معنىً والإيجابيّة لفظاً ، مثل قوله تعالى : « قل هو **الله احد** » بل المقصود بها الصفات الإيجابيّة لفظاً ومعنىً مثل **العلم والإرادة والكلام** . وهنا يجدر بنا توضيح رأيهم في هذا الموضوع الخطير وتعليله .

لم ينكر المعتزلة الصفات ، والقرآن يقول بها صراحة ولا سبيل إلى إنكار ما جاءَ في كتاب الله المنزل ؛ لكنّهم ينكرون كونها **قديمة** وكونها **زائدة على الذات** . فالإقرار بقَدمها يعني الإقرار بوجود قديمين وفي ذلك **شِرك** . واعتبارها

زائدة على الذات يلزمها خصائص الأعراض لأنّ القائم بالشيء محتاج اليه حتّى لولاه لما تحقّق له وجود بـــه ، وعندها يصبح الله تعالى محلاً للاعراض ويلزمه التركيب والتجسيم والانقسام ويكون المركّب مفتقراً إلى أجزائه ، واجزاؤه غيره ، والمفتقر إلى غيره ممكن وليس واجباً بذاته .

وقد أورد الشهرستاني طريقة المعتزلة في إثبات مذهبهم ، وهذه خلاصتها : إن المعتزلة لا ينكرون الصفات كوجوه واعتبارات عقليّة لذات واحدة ، لكنّهم ينكرون إثبات صفات هي صفات موجودات أزليّة قديمة قائمة بذاته . فانّها إذا كانت موجودات وذوات وراء الذات فإمّا أن تكون عين الذات، وإمّا أن تكون غير الذات . فان كانت عين الذات ، فذاك مذهب المعتزلة وبطل قول أهل السنّة إنّها وراء الذات ؛ وإن كانت غير الذات فهي حادثة أو قديمة ، وليس في مذهب السلف أنها حادثة فيبقى أنها قديمة . فإن كانت كذلك ، فقد شاركت الذات في القِدَم ، فأصبحت آلهـــة أخرى ، لإنّ القِدَم أخصّ وحق القديم والاشتراك في الأخصّ يوجب الاشتراك في الأعمّ .

وقال الشهرستاني أيضاً في صدد نفي المعتزلة للصفات : « وكانت هـــذه المقالة في بدئها غير نضيجة وكان واصل يشرع فيها على قولٍ ظاهر وهو الاتّفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليّين. قال [واصل] : مَن أثبت معنى وصفة قديمة فقد أثبت إلهين . وإنّما شرعت أصحابه فيها بعد مطالعة كتب الفلاسفة وانتهى نظرهم فيها الى رد جميع الصفات إلى كونه عالماً قادراً ، ثمّ الحكم بأنّها **صفتان ذاتيّتان** هما اعتباران للذات القديمة كما قاله الجبّائي أو **حالتان** كما قاله أبو هاشم ومال أبو الحسين البصري إلى ردّهما إلى صفة واحدة وهي العالميّة ، وذلـــك عين مذهب الفلاسفة » .

وقد ذهب أبو الهُذيل العلاّف في ذلك مذهباً خاصّاً به فقال : « إنّ الله عالم بعلم وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حيّ بحياة وحياته ذاته » ؛ ومعنى ذلك أنّ علم الله هو الله وقدرته هي هو . وهذا القول يقترب من قول النصارى

في الاقانيم الثلاثة ، كما يقترب من رأي أرسطو القائل : « إنّ الله علم كلّه ، قدرة كلّه ، حياة كلّه ». ويقول الأشعري إنّ أبا الهذيل قرأ أرسطو ببغداد وأخذ عنه هذا الرأي .

خلق القرآن : ومن صفات الله الكلام ، وقد جاءَ في القرآن : « وكلّم الله موسى تكليما » (سورة النساء ، آية ١٦٣) . فهل هذا الكلام أزلي أم مُحدَث ؟

إنّ ما يراه بعض العلماء في هذه القضيّة هو أنّ القول بأزليّة كلام الله وأزليّة القرآن مصدره مسيحي ، وذلك أنّ المسيحيّة تعتبر الابن ، وهو الاقنوم الثاني من الثالوث الاقدس ، **كلمة الله الأزليّة** . فخاف المعتزلة أن يعتبر الآخذون بهذا الرأي الإسلام فرقة من فرَق النصارى ، فحاربوه وقالوا إنّ اعتبار كلام الله أزليّاً ينافي التوحيد الذي دافعوا عنه . والقرآن ، وهو كلام الله ، محدَث ، لانّ فيه جميع صفات الحدوث . فهو مؤلّف من سوَر وآيات وكلمات وحروف تُقرأ وتُسمع ، ولها أوّل ونهاية ، فلا يمكن أن تكون أَزليّة . أضف إلى ذلك أنّ القرآن فيه الناسخ والمنسوخ ، والناسخ يُبطل المنسوخ ، وقد وصفه الله بقوله : « ما يأتيهم من ذكر من ربّهم محدَث » (سورة الانبياء ، آية ٢) . فلا يجوز أن يقع النسخ في القديم ولا أن يوصف الازلي بالحدوث . فالقرآن إذن مخلوق ، وكلام الله مخلوق أيضاً يحدثه الله عند الحاجة إليه ؛ وهذا الكلام ليس قائماً به تعالى بل هو خارج عن ذاته ، يُحدثه في محلّ فيُسمع في المحلّ .

رؤية الله بالعيان : أصرّ المعتزلة على تأكيد التنزيه كما أصرّوا على تأكيد التوحيد ؛ وقالوا إن الله ليس بجوهر ولا عرض ، ولا طول له ولا عمق ، ولا أبعاض وأجزاء وجوارح وأعضاء ، ولا تدركه الحواس . فرؤية الله في الآخرة أمر غير ممكن ، ولو أمكنت رؤيته لكان متحيّزاً في مكان أمام المرئي والله غير متحيّز في مكان . وقد نفى القرآن الرؤية حين قال : « لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار » (سورة الانعام ، آية ١٠٣) . وقال الله تعالى : « وقال الذين لا يرجون لقاءَنا لولا أنزل علينا الملائكة او نرى ربّنا لقد استكبروا في أنفسهم وعتوا عتوّاً كبيراً » (سورة الفرقان ، آية ٢١) .

ولئن كان في القرآن آيات توهم جواز رؤية الله في الاخرة، كقوله : « وجوه يومئذٍ ناضرة، الى ربها ناظرة » (سورة القيامة ، آية ٢٢ و٢٣) فيجب أن تؤوَّل وتؤخذ على غير ظاهرها أو يرجع في فهم معناها إلى اللغة . فنظر إلى الشيء معناه انتظره، لا رآه . وهكذا نرى المعتزلة، قبل الفلاسفة، يفتحون الباب **للتأويل** ويرون في كتاب الله ظاهراً وباطناً .

ب ــ العدل :

أمّا العدل فمرجعه محاسبة كل إنسان على أعماله . فهل الإنسان مسؤول عن أعماله أم غير مسؤول ؟ وبتعبير آخر : هل هناك قدَر يسيِّر البشر أم هم مخيَّرون في أعمالهم ؟ تلك قضيّة قديمة جدًّا ، شغلت العقل البشري منذ أقدم العصور، ولما جاء الاسلام رأى معتنقوه في القرآن آيات تقول بالجبر، وغيرها يُستخلص منها أنّ الانسان حرٌّ مسؤول عن أعماله . فنجد الجبر في الآيات التالية : « قُل لن يُصيبنا إلاّ ما كتبَ الله لنا » (سورة التوبة ، آية ٥١) ــ « مَن يَهدِ الله فهو المُهتَدي ومَن يُضلِل فأولئك هم الخاسرون » (سورة الأعراف ، آية ١٧٧) . ونجد الى جنب ذلك الآيات التالية : « كلُّ نفس بما كسبت رهينة » (سورة المُدثّر، آية ٣٨) ــ « مَن عمل صالحاً فلِنفسه ومَن أساء فعليها وما ربُّك بظلاّم للعبيد » (سورة فُصِّلت ، آية ٤٦) ــ « قد جاءَكم بصائِر من ربِّكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما أنا عليكم بحفيظ » (سورة الأنعام ، آية ١٠٤) ــ « فمَن شاءَ فليؤمِن ، ومَن شاءَ فليكفر» (سورة الكهف، آية ٢٩) ــ « لا نكلِّف نفساً إلاّ وُسعها» (سورة الانعام ، آية ١٥٢) . وفي هذه الآيات، كما في كثير غيرها تأكيد واضح لحريّة الانسان .

شاعت فكرة القدَر في الاسلام غير انّ قوما راحوا يحاربونها وحجّتهم في ذلك أنّ في إثبات القدَر إشراكاً لله في السوء الذي يأتي به البشر، وقامت فكرة **القدَريّة** ــ التي تنفي القدَر وتقول بقُدرة الانسان على خلق أعماله ــ يتزعّمها معبد الجُهَني وغَيلان الدِمشقي الذي تأثّر ، على ما يرى ابن نُباتة المصري ، بنصرانيّ من أهل العراق اعتنق الاسلام وأدخل فيه هذا المعتقد . والقدريّة تعتقد

أنّ كل عبد خالقٌ لأفعاله ولا ترى الكفر والمعاصي بتقدير من الله. وهذه الفرقة تخالف **الجهميّة**، أتباع جهم بن صفوان، القائلين بأن لا قدرة للعبد أصلاً، لا مؤثّرة ولا كاسبة، بل هو بمنزلة الجماد.

وقد علّم الحسن البصري، أستاذ واصل بن عطاء مؤسّس المعتزلة، أن العبد حرّ، وأن له الاختيار المطلق في الافعال من خير وشرّ. وقد أخذ المعتزلة برأي الحسن البصري، وقالوا بحرّية العبد وتمكّنه من خلق أفعاله وناضلوا في سبيل هذا المبدإ حتى أُطلق عليهم اسم «اهل **العدل** والتوحيد». وقد اعتنق المعتزلة هذا المبدإ لسببين رئيسيّين، اولها اعتقادهم بامتناع الجور على الله الذي لا يمكن أن يجازي او يثيب الا على أعمال قام بها العبد حرّاً مختاراً، والثاني محاولتهم الردّ على **الرافضة** من الشيعة الذين قالوا بوقوع الظلم من الله، وأنّه يشاء كلّ فاحشة ويريد كلّ معصية.

ولعلّ المعتزلة تأثّروا بالرواقيّين عندما قالوا إنّ الله يسير بالكون الى غاية خيّرة فكلُّ ما يصدر عنه حسن يبدو في النظام الدقيق المسيطر على جميع مظاهر الكون.

وقد قسّم المعتزلة الافعال الانسانيّة الى **اضطراريّة**، كحركات الارتعاش من البرد والحمّى مثلاً، وقالوا إنّها مخلوقة لله لا قدرة للعبد عليها، لكنّها لا تستحقّ ثواباً ولا عقاباً، **واختياريّة** كالمشي والكتابة وهي مخلوقة بقدرة العبد. ولو لم تكن للعبد قدرة على خلق الأفعال الاختياريّة لما كان من الممكن فهم التكاليف والاوامر والنواهي، ولا كان للثواب وللعقاب من معنى. فعلى حرّيّة الانسان المطلقة تترتّب تبعاته الخلقيّة والقانونيّة.

ج — الوعد والوعيد:

ذلك هو الأصل الثالث من أصول المعتزلة، نشأ عمّا ذهبوا اليه من أنّ العدل واجب على الله وهو يطلب أن ينفّذ الله وعده ووعيده لانّه ألزم به نفسه. فتكون قضيّة الوعد والوعيد فرعاً من مبدإ المعتزلة في العدل، لا أصلاً قائماً بذاته.

د ـ المنزلة بين المنزلتين :

هذا أصل آخر من أصول المعتزلة وهو المبدأ الذي انفصل على أساسه واصل ابن عطاء عن أستاذه الحسن البصري كما رأينا . وذلك أنّه حكم على المسلم الذي يرتكب الكبيرة دون الشّرك بأنّه لا مؤمن ولا كافر ، بل **فاسق**، وجعل الفسق منزلة مستقلّة عن منزلتي الكفر والايمان، تقع بينهما، فيكون الفاسق دون المؤمن وخير من الكافر .

وفكرة التوسُّط هذه قد اقتبسها المعتزلة من آيات قرآنيّة وأحاديث نبويّة تدعو الى الطريق الوسط والابتعاد عن التطرّف، كما يكونون قد اقتبسوها عن أرسطو الذي يجعل الفضيلة وسطاً بين طرفين وعن أفلاطون الذي يجعل منزلةً بين منزلتي الحسن والقبح . فتناول المعتزلة هذه الفكرة وراحوا يتوسّعون فيما ذهبوا اليه من قضيّة المنزلة بين المنزلتين حتى جعلوا منها مبدأً عقليّاً خُلقيّاً وخطّة فلسفيّة هي خطّة الاعتدال في الامور والتوسُّط بين المتطرّفين .

وعندما نظروا الى المعاصي رأوا أنّها على نوعين ، كبيرة وصغيرة، وقد قسّموا الكبيرة الى نوعين أيضاً ، منها ما يُخلّ بأصل من أصول الدين كالشرك واعتقاد وقوع الظلم من الله ، فمن ارتكبها كان كافراً ، ومنها ما لا يُخلّ بأصل من أصول الدين ، كقتل النفس التي حرّم الله قتلها والزنى وشهادة الزور وغيرها ممّا ذكرناه آنفاً ، ومَن ارتكبها فليس بمؤمن لارتكابه ما ينهي عنه الدين ، ولا بكافر لأنّه ينطق بالشهادة ، بل هو فاسق .

د ـ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ليس لهـذا الأصل صلة بالعقائد بل هو **تكليف** والبحث فيه من اختصاص الفقه . وقد وردت في القرآن آيات عديدة بهذا المعنى ، منها : « ولتكن منكم أمّة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » (سورة آل عمران ، آية ١٠٤) ـ « يا بنيّ أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانهَ عن المنكر » (سورة لقمان ، آية ١٧) . فتناول المعتزلة هذه القضيّة وجعلوها واجبة على كلّ مؤمن ،

وأصبحت مقاومة الكافرين والفاسقين من واجبات الحياة الايمانيّة ؛ وقد بلغت هذه المقاومة معهم حدّ العنف ، فقسوا على مخالفيهم واضطهدوهم لاعتقادهم أنّ كلّ مَن خالفهم أتى منكَراً . وكان هذا السبب من الاسباب التي أدّت الى أُفول نجمهم من سماء الاسلام .

فلسفة المعتزلة

تلك كانت **أصول** المعتزلة الخمسة وقد **أجمعوا** عليها وتوجّب على كل واحد منهم أن يأخذ بها . لكنّهم عند تطبيق هذه الاصول راحوا يختلفون حول **الفروع** فلم تكن ثـمّ مدرسة يمكن أن نسمّيها بالمدرسة المعتزليّة ، بل مدارس نشأت حول أفراد وتطوّرت كما كانت الحال عند اليونان في الفيثاغوريّة والابيقوريّة والرواقيّة . فعندما راح المعتزلة يتعمّقون في بحث أصولهم على ضوء الفلسفة اليونانيّة والتعاليم الاخرى التي وصلت إليهم ويتوسّعون في الشرح والتفسير ، ذهبوا مذاهب مختلفة حتى تشعّبوا الى اكثر من عشرين فرقة ، أهمّها :

الهُذَيليّة : التي أنشأها أبو الهُذَيل العلاّف (١٣٥ هـ/ ٧٥١ م — ٢٣٥ هـ/ ٨٤٩ م) .

النَظّاميّة : أتباع إبراهيم النظّام (١٦٠ هـ/ ٧٧٥ م — ٢٣١ هـ/ ٨٧٦ م) .

الجاحظيّة : اتباع الجاحظ (١٥٩ هـ/ ٧٧٥ م — ٢٥٦ هـ/ ٨٧٢ م) .

الجُبّائيّة : أتباع الجُبّائي (٢٣٥ هـ/ ٨٤٩ م — ٣٠٣ هـ/ ٩١٧ م) .

ولا تهمّنا هنا دراسة كلٍّ من هذه الفِرق على حدة بقدر ما يهمُّنا عرض الآراء الفلسفيّة التي توصّل اليها المعتزلة والتي بنوا عليها عقيدتهم ودعموا بها مذهبهم ، وتلك التي كانت نتيجة ضرورية لاصولهم الخمسة . ولهذه الدراسة قيمتها ومبرّراتها لان المعتزلة يُعتبرون بحقّ أوّل مفكّري الاسلام الذين حاولوا بناء مذهب فلسفيّ كامل مستقلّ يشمل الإلهيّات والطبيعيّات وعلوم النفس والاخلاق والسياسة .

ا — فلسفتهم السياسيّة :

قلنا إنّ نشأة المعتزلة كانت في أوّل أمرها سياسيّة وإنّ ما حدا واصل بن

عطاء أن يقول بالمنزلة بين المنزلتين اعتبارات سياسيّة في الدرجة الاولى . وقد بيّن البغدادي أنّ انشقاق واصل عن أستاذه الحسن كان « في زمان فتنة **الأزارقة** وكان الناس يومئذ مختلفين في أصحاب الذنوب من أمّة الاسلام على فِرَق . فرقة تزعم أنّ كلّ مرتكب للذنب صغيراً أو كبيراً مشرك بالله وكان هـذا قول الازارقة من الخوارج » . ثم يُضيف البغدادي : « وجد [واصل] أهل عصره مختلفين في علي وأصحابه، وفي طلحة والزبير وعائشة وسائر أصحاب الجَمَل ». فكفّر الخوارج أخصام عليّ، « وكان أهل السنّة والجماعة يقولون بصحّة اسلام الفريقين في حرب الجمل . . . وخرج واصل عن قول الفريقين وزعم ان فرقة من الفريقين **فسقة** لا بأعيانهم وأنه لا يعرف الفسقة منهما » . وقد ذهب عمرو بن عُبيد بن باب (المتوفّى سنة ١٤٥ هـ/٧٦٢ م) الى أبعد من ذلك ؛ ففيما نرى واصلاً يعتبر أحد الفريقين فاسقاً والثاني مؤمناً لكنّه لا يعرف أيُّهما الفاسق وأيّهما المؤمن، ويقبل بشهادة رجلين من أصحاب علي أو رجلين من أصحاب طلحة لكنّه لا يقبل بشهادة رجلين أحدهما من الفريق الاوّل والثاني من الفريق الآخر، نرى عمراً يقول بفسق الفرقتين المتقاتلتين يوم الجمل ويردُّ شهادة رجلين وإن كانا كلاهما من أحد الفريقين .

ولهذا السبب اعتبر بعضُهم واصلاً وعمراً من الخوارج فقد قال اسحق بن سويد العدويّ :

برِئت من الخوارج لست منها   من الغزّال منهم وابن باب

غير أنّ الحقيقة عكس ذلك . ولفهم هذه الحقيقة، نذكر رأي نيبرج الذي لاحظ ١ً أنّ واصلاً وجميع المعتزلة كانوا أخصاماً للأمويّين ؛ ٢ً أنـّه لم يأخذ موقفاً صريحاً في مقتل عثمان فكان ذلك في مصلحة أتباع عـــليّ وهم أبطال تلك المأساة؛ ٣ً أنـّه كان على صلة وثيقة بعلويّي المدينة وأن الزيديّة منهم تحترمه كاحترامها لزعمائها ؛ ٤ً أنّ موقف واصل كان هو الموقف الذي اتـّخذه العبّاسيّون بعد وصولهم الى الحكم، سواء كان ذلك في قضيّة المنزلة بين المنزلتين أم في آرائه في الحرّيّة، وقد ناصر العبّاسيّون المعتزلة طيلة قرن كامل .

أوليس جديراً بالذكر أيضاً أنّ واصلاً كان يبثُّ **دعاته** في جميع أنحاء العالم الاسلاميّ ، يجادلون أخصام الدين ويدعون انفسهم **أوتاد الله** ، وأنّ هذا النشاط جرى في نفس الوقت الذي قام به العبّاسيّون بدعايتهم وعملوا سرّاً وعلانية على تقويض الدولة الامويّة .

ونُضيف إلى ذلك أنّ لقضيّة الحرّيّة أيضاً علاقة متينة بالسياسة ، فقد قال الأمويون بالقدر ودافعوا عنه ليبيّنوا للناس أنّ ما حدث في صفّين وما تبع ذلك من انتقال الخلافة اليهم أمرٌ محتوم أراده الله ، ولا شأن للبشر فيه ، وكان أخصامهم يدافعون عن الحرّيّة وقد ذهب غَيلان الدِمشقي القائل بها قبل المعتزلة ضحيّة لمعتقده ، فقد قتله الخليفة الاموي هشام لدفاعه عنها .

لكنّ انضمام عمرو بن عُبيد الى المعتزلة أدخل عليها عنصراً جديداً مهمّاً وكان عمرو من كبار المحدّثين . فانضمّ بانضمامه اليها رهط كبير من قدريّي اهل الحديث وأصبحت المعتزلة والقدريّة مترادفتين . وكان عمرو كما رأينا يعتبر عليّاً واصحابه وطلحة وأصحابه فُسَّاقاً ، لذلك بعد أن وصل العبّاسيون الى الحكم ونبذوا الشيعة التي لولاها لما تمكّنوا من القضاء على دولة بني أميّة ، انضمّ اليهم عمرو وأصبحت المعتزلة فرقتين : فرقة قطعت كل علاقة مع الشيعة وآزرت العبّاسيّين ، وهذه هي معتزلة البصرة ، وزعيمها عمرو بن عُبيد ، وفرقة ظلّت موالية للشيعة المعتدلة ، وهي الزيديّة ، وهذه هي معتزلة بغداد وبعض معتزلة البصرة .

وقد اختلفت أيضاً هاتان المدرستان حول قضيّة **الإمامة** . فقد قال معتزلة البصرة إن الامام الشرعيّ هو الذي تُجمع عليه الامّة ، لذلك لم تقبل بإمامة عليّ الذي لم تُجمع عليه الامّة وقبلت بامامة معاوية الذي تمّ إجماع الامّة عليه بعد مقتل عليّ . اما معتزلة بغداد وبعض معتزلة البصرة ، فقد جعلوا للامامة شرطين : الاوّل – وهو ما تقول به الزيديّة – أن يكون من ذرّيّة فاطمة الزهراء ، والثاني ان تُجمع عليه الامّة .

والقصد بالاجماع هنا راي الاكثريّة التي تكون القوّة بجانبها . فاذا قام

سلطان لم يستوف هذه الشروط جاز القيام عليه وقتله ، لكنّ هذا الخروج لا يكون الا مع إمام عادل . والامام العادل هو الذي يحافظ على الشريعة المنزّلة ويدافع عن التوحيد والعدل ، وبتعبير آخر ، الامام العادل هو الامام الذي يعتنق مذهب المعتزلة .

ففلسفة المعتزلة تقوم إذن على فرض مبدإها بالقوّة ، اذا كانت الظروف مؤاتية لذلك ، وعملا بهذا المبدإ حارب المعتزلة أخصامهم عند قيام الدولة العبّاسيّة وأشبعوهم قتلًا وتشريداً وتنكيلًا .

ب ـ **فلسفتهم الطبيعيّة** : استمدّ المعتزلة مبادىء فلسفتهم الطبيعيّة من أصلَي التوحيد والعدل اللّذين قام عليهما مذهبهم. فقد قالوا بخلق الله للعالم، وأنّ الله « لم يزل أوّلاً سابقاً للمحدَثات موجوداً قبل المخلوقات » . وقد خلق الله العالم من **العدم** . لكنّهم اتّخذوا لهم في العدم رأياً خاصّاً واعتبروه **مادّة** للعالم . فالعالم إذن في رأيهم مؤلّف من شيئين : من **مادّة** مأخوذة من العدم ومن **وجود** مستمدّ من الله . **فالعَدَم هو مادّة العالم والوجود صورته** .

ويبحث المعتزلة في المعدوم فيرونه على نوعين : **المعدوم الممكن** وهو ، قبل أن يتحقّق في الوجود ، شيء أي ذات وعين وحقيقة ، **والمعدوم غير الممكن** وهو لا يتحقّق لانّه ليس بشيء .

وقد أعطى المعتزلة على وجود العدم كشيء وماهيّة وذات وعين براهين عديدة منها :

١ ـ انّ العلم يجب أن يتوكّأ على شيء هو المعلوم . وبما أن العدم معلوم لأنّ عندنا فكرته فالعدم هو ذلك الشيء .

٢ ـ علم الله قديم وكذلك موضوع هذا العلم . ولمّا كان الله يعلم الاشياء قبل وجودها لزم أن تكون هذه الاشياء أشياء قبل وجودها .

فعندما يمنح الله هذه الاشياء وجودها، لا يُضيف اليها شيئاً جديداً سوى صفة

الوجود . وقد لجأ المعتزلة الى هذه النظريّة دفاعاً عن رأيهم في الله الذي « ليس كمثله شيء»، المجرّد عن جميع صفات المادّة. فلو كان هو الذي خلق الاشياء لكانت ماهيّاتها كماهيّته . لكنّه لا يخلقها بل يهبها الوجود، كما أنّ العقل الفعّال عند الفلاسفة هو واهب الصور كما سنرى ؛ ولولا الله تعالى لما وُجدت الكائنات، كما أنّ العالم ما لم يصبح في حالة الوجود الفعليّ لولا العقل الفعّال عند الفلاسفة .

فالعدم، في مذهب المعتزلة، يذكّرنا « بالهيولى » الازليّة التي قال بها أرسطو وافلاطون، بل هو أشبه ما يكون بذلك الشيء غير المحصّل (ἄπειρον) الذي قال به انكسيماندر .

ولكن اذا كانت المعدومات قديمة كالهيولى، فهل تشارك الله في القدم ويكون ثمّ قديمان ؟ لقد حاول المعتزلة ردّ هذه الحجّة باعتبار وجود تفاوت بين القديمين، قد ينقذ موقفهم، لكنّه لا يرضي العقل والمنطق .

١ — نظام الكون :

لا يكتفي المعتزلة بإبداء رأيهم في خلق الكون من العدم، بل يحاولون تحديد القوانين التي تسيّره . وقد أخذوا هنا برأي الرواقيّين القائلين بحتميّة مطلقة وقوانين ثابتة تخضع لها جميع الموجودات ؛ فلكل جسم طبيعي، في رأي المعتزلة قوانين ثابتة تسيّره، « وللأجسام طبائع وأفعال مخصوصة بها » كما يقول الجاحظ . لكنّ هذه الحتميّة لا تتناول الله لانّه ليس جسماً طبيعيّاً كما أنّها لا تتناول الافعال البشريّة لانّ طبيعة الانسان تفوق طبيعة هذه الاجسام . وهكذا نرى المعتزلة تنقذ الحرّيّة وتقول بنظريّة هي عين النظريّة التي سيبني عليها الفيلسوف الالماني « كنت » فلسفته الخلقيّة .

ونحن، قبل البحث في الانسان، نستعرض آراء المعتزلة في الاجسام الطبيعية . وهنا لا بدّ لنا من بعض الملاحظات التي بدونها لا نستطيع فهم فلسفة المعتزلة، ومعرفة مدى البُعد الذي يفصلها عن مدرسة الفلاسفة التي أنشأها الكندي والفارابي .

قلنا ان المعتزلة وأصوليّي الاسلام علـــى الاجمال رفضوا الاخذ بالقياس الارسطاليسي «لملابسته للعلوم الفلسفيّة المباينة للعقائد» كما يوضح ذلك ابن خلدون، ولهذا رفضوا أيضاً الاخذ «بالحدّ» الذي يعرّف الشيء بالتوصّل الى **ماهيّته** حسب رأي ارسطو ومدرسته، وهو يكون **بالجنس والفصل** .

أمّا الحدّ عند المعتزلة وسائر الاصوليّين فيُقصد منه **التميز** بين المحدود وغيره ليس إلاّ . فأرسطو يحدُّ الجسم بأنّه المركّب من الهيولى والصورة ، امّا أبو الهذيل مثلاً فانه يحدُّه بقوله : « الجسم ما له يمين وشمال وظهر وبطن وأعـــلى وأسفل» . ويقول معمّر : «هو الطويل العريض العميق» . وفيما يُضيف الاوّل: « وأقلّ ما يكون الجسم ستّة أجزاء ، أحدها يمين والآخر شمال، وأحدها ظهر والآخر بطن ، واحدها أعلى والآخر أسفل» ، يُضيف الثاني : «وأقلّ الاجسام ثمانية أجزاء» .

فالتركيب هنا ليس إذن من ماهيّة وصورة بل من **أجزاء لا تتجزأ**، وهذا ما يُدخلنا في صلب نظريّة **الجوهر الفرد** عند مفكّري المسلمين .

الجزء الذي لا يتجزأ : ذهب مؤرّخوا الفكر الاسلامي مذاهب شتّى عند بحثهم في المصادر التي أخذ عنها المعتزلة نظريّة الجوهر الفرد ، فمنهم من قال إنّهم أخذوها عن اليونانيّين مثل ديموقريطس ولوقيبوس وأبيقورس ، ويذهب بينِس الى ان هذا المذهب يختلف اختلافاً تامّاً عن المذاهب اليونانيّة ويحاول ان يجد مصدره في النظام الذرّي للهنود ، وقد لاحظ هو ، كما لاحظ هورتن قبله ، ما بين آراء المتكلمين وآراء بعض الفِرَق الهنديّة من شبه ، فالهنود قالوا بأنّ المعدوم شيء وهذا ما قالته المعتزلة ، وقد اعطى المعتزلة أوصافاً للجوهر الفرد هي اقرب الى الآراء الهنديّة منها الى الآراء اليونانيّة في الموضوع . فلا بدّ إذن ان تكون المعتزلة قد وجدت نفسها ، عند نشأتها، امام نظريّات شائعة حول الجوهر الفرد ، منها ما يعود أَصله الى الهنود ، ومنها ما يعود الى ديموقريطس او الى ابيقورس ، لكنّها لم تصل الى ينابيع هذه النظريّات ولم تقع على عرض مسهب كامل لهـــا فأخذت نتفاً متفرّقة تعود كلّها الى اتجاه فكريّ واحد، وكوّنت منها مذهباً

خاصّاً بها، اختلف فيه اقطابها، حول الجزئيّات، واتفقوا على الجوهر، ما عدا النـّظام الذي انكر وجود الجزء الذي لا يتجزّأ، ثم جعلوا من هـذا المذهب أساساً بنوا عليه رأيهم في قدرة الله وعلاقته بالعالم.

لم يأتِ قدامى المعتزلة ببراهين عقليّة تثبت وجود الاجزاء التي لا تتجزّأ بل اعتبروا القول بالجوهر الفرد فرعاً للقول بالقدرة الإلهيّة، لكنّهم، بعد أن أنكر النظـّام وجود أجزاء لا تتجزّأ، وأرادوا الردّ عليه، جاءوا بأدلـّة منها ما هو عقليّ ومنها ما هو دينيّ يذكر ابن حزم خمسة منها نأخذها عن بينس:

الدليل الاوّل: لو لم يوجد الجوهر الفرد لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع ما لا نهاية له، لانّ هذه المسافة تقبل القسمة الى غير نهاية. وهـذا الدليل اخذوه عن زينون. وقـــد تخلـّص النظـّام من هذه الصعوبة بأن قال بالطفرة.

الدليل الثاني: لا بدّ ان يلي الجرم من الجرم الذي يليه جزء ينقطع ذلك الجرم فيه؛ ويقوم هذا الدليل على ما يزعمه بعضهم من استحالة القول بان جزءاً لا نهاية لانقسامه من الجسم يمكن ان يماسّ جسماً آخر.

الدليل الثالث: يتفرّع هـــذا الدليل عن القاعدة الكبرى لعلم الكلام الاسلامي، وهي القول بقدرة الله على كل شيء، وهو هكذا: الله هو الذي ألـّف اجزاء الجسم، فهل يقدر على تفريق اجزائه حتى لا يكون فيها شيء من التأليف ولا تتحمّل تلك الاجزاء التجزّوء ام لا يقدر؟ إن قيل: لا يقدر، كان في ذلك تعجيز لله، وإن قيل نعم يقدر، ففيه إقرار بالجزء الذي لا يتجزّأ...

الدليل الرابع: لو كان لا نهاية للجسم في التجزّؤ لكان في الخردلة من الاجزاء التي لا نهاية لها مثل ما في الجبل.

الدليل الخامس: علم الله يحيط بكل شيء وهذا يحتـّم ان يعلم عدد اجزاء الجسم، فالاجزاء متناهية.

فالجسم اذن مؤلّف من اجزاء لا تتجزّا ، منهم من جعلها ستّة ومنهم من قال انّها ثمانية كما رأينا، بل هي ستّة وثلاثون حسب رأي الفوَطي ، لانّ الفوَطي يعتبر الجسم مؤلّفاً من ستّة **اركان** كل ركن منها ستّة اجزاء. فالذي قال ابو الهذَيل انّه جزء جعله الفوطي **ركناً** .

وقد ذهب بعضهم الى ان الجزء لا طول له ولا عرض بل اعتبروه كنقطة هندسيّة، وهذا يدلّنا على الاثر الفيثاغوري. وممّا يقوي اعتقادنا في وجود هذا الاثر ما قاله الجُبَّائي من ان « اقلّ الاجسام ثمانية اجزاء لانه اذا انضمّ جزء الى جزء حدث طول وان العرض يكون بانضمام جزئين اليهما وان العمق يحدث بأن يُطبق على اربعة اجزاء اربعة اجزاء فتكون الثمانية اجزاء جسماً طويلًا عريضاً عميقاً ، وهذا هو ، كما رأينا عند دراستنا للفيثاغوريّة ، رأيها في تأليف الاجسام ، فيما ذهب قسم آخر الى ان للجزء الذي لا يتجزّأ ابعــاداً وصفات ، فقد قال الجُبَّائي : « يجوز على الجوهر الواحد الذي لا ينقسم ما يجوز على الجسم من اللون والطعم والرائحة اذا انفرد » ، وهذا هو ايضاً رأي الاسكافي .

وقد خالف النظّام سائر المعتزلة في قضيّة الجزء الذي لا يتجزّأ، ونفى وجود جزء لا يمكن قسمته في الوهم . لذلك لم يبدأ تفسيره للأجسام الطبيعيّة بالجزء ، بل بدأ أولاً بتحديد الجسم بأنّه : « الطويل العريض العميق » وراح يبحث في صفاته وخصائصه . ولعلّ النظّام تأثر في موقفه هذا ببرمنيدس وزينون اللذين فرضا المقادير مركّبة من اجزاء غير متناهية، وبالرواقيّين الذين انتقدوا مذهب ديموقريطس وابيقورس الذرّي واكّدوا ان المادّة متجزّئة بالفعل الى غير نهاية.

وقد ادّى بالمعتزلة بحثهم في الجزء الذي لا يتجزّأ الى البحث في قضيّة **الاعراض** وعلاقتها بالجواهر . فمنهم من ميّز بين الجوهر والعرض فقال ان الاعراض صفات ملاصقة للجواهر، ومنهم من قال إنّها حاصلة عن تماسّ الاجزاء وتأليفها؛ والجدير بالذكر هنا أننا نجد عند بعض المعتزلة التفريق الذي نجده عند الفيلسوف الالماني كنت بين الجواهر والاعراض ، فقد قال مُعمّر مثلًا إنّنا لا ندرك الجواهر بل

ندرك الاعراض ، وهي وحدها محسوسة . وهذا معناه أنّ ما يقع تحت إدار كنا هو **الظاهرة** ، كما يقول كَنْت .

ورأي المعتزلة في الاعراض وعلاقتها بالجواهر قادهم الى **قانون الحتميّة** الذي تكلمنّا عنه ، لانّ الجواهر ثابتة كما ان خصائصها ثابتة ايضاً . فكلّ جنس من الاجسام لا يُحدث الاّ نوعاً معيّناً من الاعمال ، فاذا علمنا جميع خصائص الجسم علمنا طبيعته ، والقوانين التي تسيّره ، لان هذه القوانين ثابتة لا تتغيّر .

الحركة : قلنا ان الخلق عند المعتزلة معناه عمل إلهي ينقل الاشياء من العدم الى الوجود ؛ ولئن اقرّ اكثرهم بأن للاشياء قبل وجودها جميع الصفات التي تتّصف بها بعد الوجود ، فقد انكروا كون المعدوم متحرّكاً واجمعوا على ان الحركة صفة تكتسبها الاجسام من الوجود. وبما ان الحركة معناها انتقال الجسم من مكان الى مكان ، وهي اوّل كون في المكان الثاني ، فانها تستوجب مكانين وزمانين فيما لا يستوجب السكون ـ وهو اللبث في مكان واحد زمانين متتاليين ـ مكاناً واحداً وزمانين .

وفيما يرى ارسطو انّ اصناف الحركة ستّة : **الكون والفساد** ، **والحركة المكانية والنموّ والنقص والاستحالة** ، لا يرى فيها ابو الهُذَيل الاّ صنفين هما: **الكون والانتقال** .

ولمّا كانت الحركة عرضاً ، وكانت الاعراض غير دائمة ، فالحركة غير دائمة وجميع الحركات تنتهي الى السكون .

العلّة : خلق الله العالم بقوله : « كن » فكان ، أي انتقل من العدم إلى الوجود ، وهكذا يُصبح الله هو العلّة الاولى لجميع الكائنات، وجميع ما هناك من علل فهي ثانية بالنسبة الى العلّة الاولى .

وهذه العلل على انواع قسمها النظّام الى ثلاثة : « العلل التي **تتقدّم** المعلول كالإرادة الموجبة وما اشبه ذلك ؛ والعلّة التي يكون معلولها **معها** كحركة ساقي التي أبني عليها حركتي؛ وعلّة تكون **بعده وهي الغَرَض** كقول القائل إنّما بنيت هذه السقيفة لاستظلّ بها والاستظلال يكون فيما بعـــد » . ولئن أنكر بعض

المعتزلة العلّة الغائيّة فقد قال بها اكثرهم وجعلوا الى جانب الحتميّة التي تسيّر العالم الطبيعيّ وفقاً لطبائع الاشياء، نظاماً عاقلاً يرتّب العالم ويسوسه، وهذا النظام لا يمكنه ان يفعل إلا الافضل . وهنا أيضاً نرى أنّ المعتزلة أخذت بنظريّة الفلاسفة الرواقيّين ، مع احتفاظها بحرّيّة الإنسان .

٢ ـ **الانسان :**

الإنسان جزء من أجزاء الكون ، لكنّ طبيعته تختلف عن طبيعة الاجسام، لانّه مركّب من نفس وجسد . ومن المعتزلة من رأى أنّ اتصّال النفس بالجسد اتّصال عرضيّ ، ومنهم من اعتبر جوهريّاً ، لكنّهم جميعهم تقريباً يتفقون على أنّ طبيعة النفس مغايرة لطبيعة الجسد ؛ وقد اعتبر النّظام الجسم آفة على النفس وحَبْساً وضاغطاً لهـا ، كما فعل أفلاطون ، وقد أضاف « أنّ الجسد آلة للنفس وقالب لها » . وعمل النفس هو التعقّل والارادة، وما عدا ذلك من أفعالنا فمردّه الى الجسد . فتكون افعال الجسد خاضعة للحتميّة التي تخضع لها الاجسام الطبيعيّة ، أمّا أعمال النفس فحرّة ، وهي التي توجّه حركة الجسم في اتّجاه دون الآخر . **فالحرّيّة ، بمعناها الصحيح ، ليست خلقاً للافعال بل توجيهاً لها .**

ولئن كان اتصال النفس بالجسد اتّصالاً عرضيّاً ، حسب رأي السواد الاعظم من المعتزلة، فهذا لا يعني أنّها لا تتأثّر به وأنّه لا يتأثّر بها . فالمعرفة الحسّيّة مثلًا لا تكون إلاّ عن طريق الجسم بواسطة الحواس .

وكون النفس مغايرة للجسد يجعل مصيرها مستقلاً عن مصيره ، فهي لا تفنى بفنائه . لكنّ النفس لا تستطيع اللذّة والألم بدون الجسد ، لذلك قال المعتزلة بحشر الاجساد ، لتنال الانفس ، بواسطة هذه الأجساد ، جزاء ما صنعته في هذه الدنيا من خير ومن شرّ .

ا ـ **المعرفة** : المعرفة نوعان : حسيّة وعقليّة ؛ وتكون **المعرفة الحسيّة** عن طريق الحواسّ، والثانية عن طريق العقل . وقد أخذت المعتزلة برأي ارسطو في الاحساس ، ولم تعتبر الحواسّ إلاّ آلات تُحسّ النفس بها . وإذا

نظرنا الى تفسير الجاحظ للاحساس ، نظنُّ انفسنا امام ترجمة نصّ لارسطو . **قال** الجاحظ : « إنّ النفس هي المدركة من هذه الفتوح ومن هذه الطرُق وإنّما اختلفت وصار واحد منها سمعاً وآخر بصراً وآخر شمّاً » . وقد فرّق المعتزلة ما بين تأثير المحسوسات على آلات الحسّ ، وهو عمل طبيعيّ ، والادراك وهو عمل عقلي . قال النظّام : « إنّ الشم والذوق واللمس ليس بإدراك للملموس والمذوق والمشموم ، وإنّ الادراك للملموس والمذوق والمشموم غير الذوق واللمس والشم » .

فالحواسّ إذن لا تُدرك ، بل تتأثّر ولا يصبح تأثيرها إدراكاً إلاّ بواسطة العقل .

والمعرفة العقليّة تكون عن طريق العقل الذي حدّه ابو الهذيل بقوله هو « القوّة على اكتساب العلم » ، والعلم لا يكون الاّ بادراك الكليّات المجرّدة . فتكون وظيفة العقل في تجريد المعقولات من المحسوسات واكتشاف العلاقات بينها . لكنّ وظيفة العقل لا تقتصر على ادراك الكليّات واكتساب العلم بل تتعدّى ذلك الى ارشاد الانسان في اعماله ، فتكون وظيفة العقل إذن **نظريّة وعمليّة** في آن واحد .

وقد بحثت المعتزلة طريقة اكتساب المعرفة بحثاً مفصّلًا فنفت كونها تذكّراً كما يعتقد افلاطون ، ونفت وجود المعلومات الغريزية . وقد حدّد ابو الهذيل المعارف بقوله : « المعارف ضربان : احدهما باضطرار ، وهو معرفة الله ومعرفة الدليل الداعي الى معرفته ، وما بعدها من العلوم الواقعة عن الحواس او القياس فهو علم اختبار واكتساب » . لكنّ الضرب الاوّل ليس غريزيّاً بل يصل اليه العقل عندما يبلغ . والعقل يكفي لمعرفة الله والخير والشرّ ، فانّ « قدماء المعتزلة اظهروا منذ البداية ميلًا الى الاعتماد على العقل ويعترفون له بسلطان بجانب الآيات المنزلة » كما يقول ابو هلال العسكري . وقد قال النظّام : « انّ المفكّر اذا كان عاقلًا متمكّناً من النظر ، يجب عليه تحصيل **معرفة الباري بالنظر والاستدلال قبل ورود السمع** » . فمعرفة الله اذن واجبة عقلًا . والمعرفة على مراحل ، فتكون في

المرحلة الاولى حسيّة، وفي الثانية عقليّة « يعرف فيها الانسان التوحيد والعدل وجميع ما كلّفهُ الله بفعله »، وفي الثالثة، يصل الى المعرفة الواضحة في التوحيد والعدل وهذه المرحلة لا يدركها إلاّ المتأمّلون .

ب ـ **الإرادة** : دافعت المعتزلة عن الارادة وعن حريّة الاختيار لانّها أرادت أن تنقذ عـدل الله الذي لا يمكنه أن يثيب أو يعاقب إلاّ من أعمال صدرت عن الانسان العارف المريد . وبما أن العقل يستطيع التمييز بين الخير والشر، فهو قادر على الاختيار .

وقد قالت « إنّ الانسان لا فعل له غير الارادة وإنّ سائر الاعراض أفعال الاجسام بالطّباع » . وهي تفرّق ما بين الفعل الاراديّ الحرّ والفعل المتولّد . وهذا يحدث وفقاً للقوانين الطبيعيّة، أمّا الفعل الاراديّ فـلا يخضع لمثل هذه القوانين ولا يكون اضطرارياً . ففعل الانسان الحرّ « واقع بحيلته واختياره، لا بخلق الله واختراعه » .

وللمعتزلة على حريّة الإختيار براهين عديدة منها :

١ ـ **الشعور بالحريّة** : نسب إليهم الشهرستاني قولهم : « الانسان يحسُ من نفسه وقوع الفعل على حسب الدواعي والصوارف ؛ فإذا أراد الحركة تحرّك، واذا أراد السكون سكن، ومن أنكر ذلك جحد الضرورة . فلولا صلاحيّة القدرة الحادثة لايجاد ما أراد لمـا أحسّ من نفسه ذلك » . فوجود الدواعي والصوارف يوجِد العزم الذي هو الشرط الاساسيّ للفعل الاختياري، لانّ الارادة ليست سوى ميل النفس الى الفعل .

٢ ـ **التكليف**: ان الوعد والوعيد مقرونان بالتّكليف، أي بطلب على الإنسان أن يجيبه، ولا يمكن التكليف الاّ اذا كان المكلّف حرّاً قادراً على التنفيذ . ويصبح التكليف، ان كان صادراً عن الله أو عـن العقل، باطلًا اذا فُقِدت الحرّيّة .

٣ ـ **القرآن** : لا تستند المعتزلة على العقل فحسب بل تلجأ الى القرآن فتجد

فيه آيات تدعم رأيها مثل هذه : « إنّا هديناه السبيل إمّا شاكرا وإمّا كفورا » (سورة الانسان، آية ٣) — « لا نُكلّف نفساً إلا وُسعها » (سورة الانعام، آية ١٥٢) — « وقل الحقُّ من ربّكم فمن شاءَ فليؤمن ومن شاء فليكفر » (سورة الكهف، آية ٢٩) .

ج — فلسفتهم الخلقيّة .

نجد أساس الفلسفة الخلقيّة المعتزلة في قول واصل بن عطاء : « والباري حكيم عادل لا يجوز أن يضاف اليه شرٌّ وظلم ولا يجوز أن يُريد من العباد خلاف ما يأمر ويحكم عليهم شيئاً ثمّ يجازيهم عليه . فالعبد هو الفاعل للخير والشرّ، والايمان والكفر، والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله والربُّ تعالى أقدره على ذلك كلّه . . . ويستحيل أن يُخاطب العبد بِ« إفعل » وهو لا يمكنه أن يفعل، وهو يُحسُّ من نفسه الاقتدار والفعل » .

فعدل الله يفرض الحرّيّة والمعرفة تنتج عن العقل كما رأينا . فالعقل هو الذي يوصل الانسان الى معرفة شريعة خلقيّة طبيعيّة عليه أن يعمل بموجبها . فلا تقوم حياة خلقيّة الا على اساسين : معرفة الشريعة الطبيعيّة، وقدرة الانسان على تتميمها أو عدم تتميمها .

وليس الخيرُ خيراً والشرُّ شرًّا لأنّ الشريعة وهبتها هذه الصِفة بل لأنّ الافعال، في ذاتها، منها ما هو خير ومنها ما هو شرّ . فالمقياس الخلقيّ للأفعال ليس في الشريعة بل في الافعال ذاتها، ووظيفة الشرع ان يثبت هذه الحقائق التي يدركها العقل ؛ قالت المعتزلة : « إنّ الحسن من الطاعات حسن لنفسه، والقبيح ايضاً قبيح لنفسه، لا لعلّة، والطاعة طاعة لنفسها والمعصية معصية لنفسها »، حتى إن الشريعة لا يجوز أن تُبيح افعالاً قبيحة في نفسها . لكنّ الله، وهو مكلّف بفعل الاصلح، لا يمكنه ان يأمر بالمعصية وينهى عن الحسنة . أمّا قيمة الوحي في الحقل الخلقي فقد حدّه الدكتور البير نادر بقوله : « يثبت الوحي القيمة الخلقيّة الحقيقيّة لبعض الافعال المشكوك في قيمتها، ولكنّه لا يعطي أيّة قيمة خلقيّة للافعال، لانّ كلّ فعل له قيمة خلقيّة ذاتيّة . أمّا غاية الوحي فتُردّ « الى مقدّرات

الاحكام التي لا يتطرّق اليها عقل ولا يهتدي اليها فكر »، والوحي لا يستطيع ان يناقض الشريعة الطبيعيّة التي يهتدي اليها العقل بل يكمّلها ويوضحها، والشريعة العقليّة حاصلة لكل انسان تمّ نضوج عقله. امّا الوحي فلا يصل الا الى بعض الناس، واذا جاء مناقضا لما يُقرّه العقل، فيجب حينئذ **تاويل الوحي على ضوء العقل**.

والايمان هو معرفة الشريعة والعمل بمقتضاها، لكنّ من يعرف الشريعة ولا يعمل بموجبها لا يُعتبر كافراً لانّه يظلُّ موحّداً، بل يعتبر فاسقاً، يستحقُّ العقاب، وان مات على هذه الحال ولم يتُب فهو مخلّد في النار.

هذه هي اهمُّ آراء المعتزلة، احرار الفكر ورسُل العقل في الاسلام، وهي كما رأينا كثيرة متشعّبة، لكنّها تؤلّف وحدة متماسكة الاجزاء، متّصلة الحلقات، تستند الى اصول معيّنة فلا تحيد عنها، لكنّها تختلف في الفروع، وهذا الاختلاف هو ما يجعل منها فلسفة حيّة طريفة، تحدّد مشكلاتها وتحلّها كلّها على ضوء العقل، حتى انّها اخضعت الدين والوحي لسلطان هذا العقل، وهذا كان هو السبب في عظمتها، كما كان السبب ايضا في زوالها من سماء العالم الاسلامي ذلك الزوال الذي يعتبر خسارة لا تعوّض، عبّر عنها احمد امين بقوله :

« في رأيي ان من اكبر مصائِب المسلمين موت المعتزلة، وعلى انفسهم جنوا ».

ولم يقتصر نشاط المعتزلة على القضايا النظريّة فحسب، بل تعدّاها الى تفسير القرآن والعلوم اللغويّة التي يعتبرون من اهمّ بُناتها، وعلاقتهم بمدرسة البصريين اللغويّة مشهورة. وقد اشتغلوا ايضا بالفقه والحديث فكان لهم الاثر العميق في توجيه المذاهب المختلفة.

● زوال المعتزلة :

رأي احمد امين مصيب فالمعتزلة هم الذين جنوا على انفسهم. ارادوا ان يحاربوا في سبيل الحرّيّة، لكنّهم انكروا على من لا يعتنق مذهبهم حريّة رأيه ومعتقده. وما ان وجدوا خليفة كالمأمون، اعتنق مبادئهم وناصرها، حتى راحوا

يفرضون مذهبهم فرضاً، وينكـّلون بمن لا يذعن لهم أبشع تنكيل . فمرّ الاسلام بمحنة دامية ، انقسم فيها الى معسكرين ، معسكر **يؤمن بالعقل** ويخضع الدين لاحكامه ، ومعسكر متمسّك بكل ما أوتيه من قوى بحرفيّة الكتاب المنزَل، معتبراً كلّ جديد **بدعة وكفراً** . وكاد النزاع يودي بالاسلام وبروحه ، لكنّ المتوكـّل ، وهو عدوّ للمعتزلة، أعاد الى القائلين بأزليّة القرآن سلطتهم، فاصبح المعتزلة عرضة للاضطهاد بعد ان اضطهدوا وعتوا . فأحرقت كتبهم، وانتُزِعت مقتنياتهم،وشتّت شملهم ولم تقم لهم قائمة بعد ذلك، خصوصاً بعد أن جاء الاشعري وقهرهم على صعيد الفكر والجدل ، بعد أن كان أخصامهم الآخرون قد بدأوا بتحطيمهم على صعيد آخر .

حاربوا اهل الحديث ، فانتصر هؤلاء عليهم في النهاية وحاربوهم بدورهم . لكنّ زوالهم كفرقة منظـّمة لم يمنع من ان يظلّ لهم اتباع في مختلف انحاء العالم الاسلامي ، وان يقوم منهم، حيناً بعد حين ، معلـّم يضمّ حوله التلامذة ويلقـّنهم مبادىء مذهبه . فقد نبغ منهم في اواخر القرن الثالث الهجري ابو الحسن الخيّاط الذي يُعتبر من اوثق المصادر لمعرفة مذهبهم . وفي اوائل القرن الرابع أنشأ ابو بكر احمد بن علي الاخشيدي (المتوفـّى عام ٣٢٠هـ/ ٩٣٢م) مدرسة في بغداد طبعت القرن كلـّه بطابعها الخاص . ومن أشهر علماء المعتزلة المتأخّرين أبو القاسم محمود بن عُمر الزمخشري (٤٦٧ هـ / ١٠٧٥ م — ٥٣٨ هـ / ١١٤٤ م) الذي شرح القرآن في كتابه « الكشف عن حقائق التنزيل » على ضوء اصول المعتزلة، وقال بخلقه، وظل شرحه هذا بين ايدي اهل السنّة حتى جاء شرح البيضاوي فحلّ محلـّه . ولم تستأصل شأفة المعتزلة ، كفرقة مستقلـّة، الا عند الغزو المغوليّ، لكنّ أهمّ ارائهم لا تزال حيـّة حتى يومنا هذا عند الشيعة الزيديّة.

ولئن زالت المعتزلة من الوجود ، فان أثرها في الفكر الاسلاميّ كان اعمق من ان يزول بزوالها . ولئن قاوم اخصامها النزعة العقليّة المتطرّفة التي نزعتها ، فانـّهم لم يتغلـّبوا عليها الا بعد اخذهم بمبادىء هذه النزعة واللجوء اليها في ردّهم على اهل الاعتزال . فالفكر الاسلامي اخذ مع المعتزلة اتجاهاً لن يحيد عنه ،

لكنّه جعل منه وسيلة لدعم مبادىء الدين بشكل يرضى عنه الدين ويعتبر الحدّ الاوسط بين التقليد المتمسّك بالحرف تمسّكا أعمى، والتأويل الذي يريد أن يخضع النص لمقتضيات العقل . وهذا الحد الاوسط، أَوجده مفكّر نشأ على الاعتزال فتشرّب روحه، وتركه متّخذاً له مذهباً ما لبث أن اصبح مذهب أَهل السنّة والجماعة . وهذا المفكّر هو **ابو الحسن الاشعري** .

مصادر الدراسة

١ – **آل كاشف الغطاء (محمد)** : اصل الشيعة واصولها – صيدا – ١٩٣١ .

٢ – **ابن حزم** : كتاب الفصل والنحل – القاهرة – ١٣٤٧ .

٣ – **ابن خلدون** : المقدمة – منشورات دار الكتاب اللبناني – بيروت – ١٩٥٦ .

٤ – **ابن خلـكان** : وفيات الاعيان – القاهرة – ١٩٣١ .

٥ – **ابن عساكر** : تبيين كذب المفتري فيما نسب الى الامام الاشعري – دمشق – ١٣٤٧ .

٦ – **ابن النديم** : الفهرست – طبعة فلوجل .

٧ – **أحمد أمين** : فجر الاسلام – القاهرة .

« : ضحى الاسلام – القاهرة .

٨ – **الاشعري** : مقالات الاسلاميين – طبعة ريتر – استانبول .

٩ – **الباقلانيّ** : التمهيد – القاهرة – ١٩٤٧ .

١٠ – **البغدادي** : الفرق بين الفرق – القاهرة – ١٩٤٨ .

١١ – **بور (ت. ج. دي)** : تاريخ الفلسفة في الاسلام . ترجمة ابوريده – القاهرة – ١٩٣٨ .

١٢ – **بينس** : مذهب الذرة عند المسلمين – القاهرة .

١٣ – **الجويني** : كتاب الارشاد الى قواعد الادلة في اصول الاعتقاد – باريس – ١٩٣٨ .

١٤ – **زيدان (جرجي)** : تاريخ التمدن الاسلامي – ٥ اجزاء – القاهرة – ١٩٢٢ – ١٩٣١ .

١٥ – **الشهرستاني** : كتاب الملل والنحل. على هامش كتاب الفصل لابن حزم – القاهرة – ١٣٤٧ .

١٦ – **عبد الرزّاق (مصطفى)** : تمهيد لتاريخ الفلسفة الاسلامية – القاهرة – ١٩٤٤ .

١٧ – **غرابه (حمّوده)** : الاشعري – القاهرة – ١٩٥٣ .

١٨ – غولدزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام . الترجمة العربية – القاهرة – ١٩٤٦ .

١٩ – مدكور (ابراهيم) : في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيقه – القاهرة – ١٩٤٧ .

٢٠ – نادر (البر) : المعتزلة .

٢١ – النوبختي : فرق الشيعة – طبعة ريتر .

1. Caetani (L.) *Annali dell' Islam.* (IX-X).
2. Galland, *Essai sur les Mutazélites.* Paris, 1906.
3. Gardet (L.) et Anawati (M.-M.), *Introduction à la Théologie Musulmane.* Paris, 1948.
4. Gauthier (L.) *Introduction à l'étude de la Philosophie Musulmane.* Paris, 1923.
5. Gibb (C. H. A. R.) and Kramers (J. H.) *Shorter Encyclopaedia of Islam.* Leiden, 1953.
6. Lammens (H.) *L'Islam.*
7. Macdonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory.* New-York, 1903.
8. Pretzl. *Die frühiclamishe Atomenlehre in Islam.* XIX, 1931.
9. Renan (E.) *Overroès et l'Overroïsme, Essai Historique.* Paris, 1850.
10. Rougier (L.) *La Scolastique et le Thomisme.* Paris.
11. Seeleye (K. Ch.) *Moslem Shisms and Sects.* Columbia University, Oriental series, XV, New-York, 1919.
12. Steiner (M.) *The Mu'tazila, of the free Thimkers of Islam.* Leipzig, 1845.
13. Tritton, *Muslim Theology.* London, 1947.
14. Wensinck (A. J.) *The Muslim Creed.* Cambridge, 1932.

الفصل الثالث

علم الكلام

١ ـ تحديده :

لا نجد في النصوص القديمة ذكراً لعلم قائم بذاته يُطلق عليه اسم « علم الكلام » . والكلام لغةً هو اللفظ المركّب الدالّ على معنى بالوضع والاصطلاح لا بالطبع . وأوّل استعمال لهذه اللفظة بغير معناها اللغويّ الصرف كان للدلالة على صفة من صفاته تعالى هي صفة النطق ؛ وقد جاء القرآن على ذكر **كلام الله** (سورة الفتح ، آية ١٥ ، سورة التوبة آية ٧ وغيرهما) . فأخذ الكثيرون قوله على معناه الحرفي وقصدوا به **المشافهة بالكلام** كما يقول الاشعري في كتاب « الإبانة عن أصول الديانة » . كما اعتبره غيرهم صفة من صفات الله تعالى .

وكانت لفظة **الفقه** (أي الفهم) تشمل في بدء الامر النواحي النظريّة من العقيدة والشريعة ، وكان يُقصد بها إعمال العقل ، وتقابلها لفظة **العلم** التي كانت تشمل الناحية التقليديّة ، أي معرفة القرآن والحديث ، وترادف كلمة **الرواية** . ثمّ أصبح **الفقه** « العلم بالأحكام الشرعيّة العمليّة المكتسب من أدلّتها التفصيليّة ... وهو علم مستنبط بالرأي والاجتهاد والتأمّل » ، وأصبح **الكلام** « علماً يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدإ والمعاد على قانون الاسلام » .

فعلم الكلام ، بالمعنى الذي نفهمه اليوم ، يشابه علم اللاّهوت عند النصارى ، والمشتغلون به هم **المتكلّمون** . ويمكننا اعتبار المتكلّمين فئة مستقلّة تستعمل العقل لفهم النصّ والدفاع عن العقيدة ، وتختلف عن **الحنابلة** المتمسّكين بعقيدة السلف ، **والمتصوّفة** الذين يبنون معرفتهم على الاختبار الداخلي والتجربة الدينيّة ، **والفلاسفة** الذين تبنّوا مبادىء الفلسفة اليونانيّة ورأوا فيها كلّ الحقيقة ، والشيعة

التعليميّة الذين يعتبرون أنّ الاساس الاوّل للمعرفة ليس في العقل ولا في النقل، بل في تعليم الإمام المعصوم.

وقد رتّب ابن النديم في كتابه «الفهرست» المتكلّمين في عصره (العصر الرابع الهجري والعاشر المسيحيّ) في خمس طبقات : المعتزلة، والشيعة الإماميّة، والزيديّة، والمشبّهة، والصوفيّة، ويرى مكدونلد أن هذا التقسيم نتيجة لنزعة ابن النديم الشيعيّة والمعتزليّة؛ ويجعل ابن النديم الاشعريّ في الطبقة الثالثة كما أنّه لا يأتي على ذكر الماُتريدي (المتوفّى عام ٣٣٣ ه / ٩٤٤ م).

لا شكّ في أن الاشعري هو مؤسّس علم الكلام بمعناه الذي حدّده ابن خلدون بقوله : «هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالادلّة العقليّة والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السُنَّة». ولا شكّ ايضاً في ان المعتزلة كانوا متكلّمين، لكنّنا لا نستطيع ان نسمّيهم بهذا الاسم لان علم الكلام لم يكن قد اتّخذ شكله الواضح عند نشأتهم، ولانّهم خالفوا اهلَ السُنَّة في امور عدّة كما رأينا.

لكنّنا إذا فهمنا بعلم الكلام النظر في القضايا العقائدية الإيمانيّة، لمجرّد فهم النصوص التي تحدّدها، فنستطيع أن نعود الى السنوات الاولى للاسلام، ونجد أن أكثر العلوم نشأت من القرآن وحوله. فكان على المسلمين أن يفهموا القرآن وأن يفسّروه، ولم يكن بامكانهم أن يفعلوا ذلك على ضوء الكتب المنزلة التي جاءت قبله، وهي في نظر المسلمين محرّفة، ولا على ضوء الفلسفة اليونانيّة. وقد قامت أولى هذه المحاولات في الحجاز، وخاصّة في المدينة، حيث لم تكن الفلسفة اليونانيّة قد دخلت بعد. ويعتقد غاردِه وقنواتي [١] أنّ **النحو** أوجده الاعاجم ليتمكّنوا من فهم كتاب الله، وأن الخطابة نشأت لإظهار ما فيه من جمال وإعجاز، وأن **الحديث** قد جُمع لشرحهِ وبيان ما أَهمل ذكره، وأنّ **الفقه** لم يوجد الا لبناء

---

(١) Gardet et Anawati. Introduction à la Philosophie Musulmane P. 28.

مبادىء الحياة الخلقيَّة والاجتماعيَّة على تعاليمه، وأنّ **الكلام** أخيراً قد تكوّن للدفاع عنه والبرهان على صحّة ما جاء فيه .

ويرى ابن خلدون لنشأة علم الكلام سبباً آخر، مرجعه أيضاً الى القرآن .

ففي كتاب الله آيات **محكمة** يسهل فهمها، وآيات **متشابهة** يلتبس معناها على القارىء، لذلك نشأ «خلاف في تفاصيل العقائد أكثرمثارها من الآي المتشابهة فدعا ذلك الى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة الى النقل، فحدث بذلك علم الكلام» .

ومهما يكن من أمر، فلا يمكننا فهم علم الكلام الا بعد معرفة العوامل التي أثّرت في تكوينه والاحداث السياسيّة والتاريخيَّة التي رافقت تطوُّره .

عند موت النبي كانت المدينة مقرّ الخلافة وعاصمة الاسلام وقد أقام فيها الخلفاء الراشدون. لكنّ مركز الثقل لم يلبث أن تحوّل الى دمشق وقد جعل منها خلفاء بني اميَّة قاعدة ملكهم، ثم الى بغداد التي اسَّسها العبَّاسيون ونقلوا اليها جهاز الدولة. ولئن كان الاثر المسيحي عميقاً في دمشق، فقد طغى العنصر الفارسي في بغداد التي اصبحت في القرن الثالث الهجري اهمّ مركز فكريّ وحضاريّ في القرون الوسطى، قبل ان تنحلّ سلطة الخلفاء العبَّاسيّين ويُنشىء ملوك الطوائف، في جميع انحاء الامبراطورية الاسلاميّة، دويلات مستقلّة عن السلطة المركزيّة ينافس بعضها بعضا .

لم تتعدّ دراسة القرآن في الحقبة الاولى، اي في الحقبة المدنيَّة، محاولة فهم معناه الحرفي دون تعليله وتفسير الآيات المتشابهة إمَّا بواسطة الاحاديث المرويَّة عن الرسول أو عن طريق الاجتهاد. لكنّ الاجتهاد ذاته لم يتعدّ فهم المعاني ولم يحاول البرهان على صحّتها لان جذوة الايمان كانت لا تزال مضطرمة في القلوب لقرب عهد المسلمين من النبي ولانَّهم لم يكونوا قد احتكُّوا بعد الإحتكاك الكافي بغير المسلمين ولم يحصل هذا الاحتكاك الا في بلاد الشام وفي العراق .

أمَّا في عهد الدولة الامويَّة فقد انتقل النظرُ في القضايا الدينيَّة من مرحلة

التكوّن الى مرحلة الاختيار، حسب تعبير غارده وقنواتي ١ وكان من أهمّ العوامل التي أثّرت في تطوره الخلافات السياسيّة التي اتينا على ذكرها في اوّل هذا الفصل، وانتقال عاصمة الخلافة الى دمشق، وقد مكّن انتشار العربيّة بين الشعوب المغلوبة من اختلاط سكّان البلاد الاصليين بالعرب الفاتحين، ودخول العناصر اليهوديّة والمزدكيّة والمانويّة والمسيحيّة في صلب التفكير الاسلامي، وقد رأينا ما كان للنصارى مثلًا من اطّلاع على الفلسفة اليونانيّة ولا سيّما منطق ارسطو .

ففي هذا الجوّ الفكري والسياسي رأينا الفرق تنشأ وتتصادم، وفيه رأينا المذاهب الفقهيّة تتكوّن وتتبلور . وقد جاءت الترجمات عن اليونانيّة والفارسيّة والهنديّة تُدخل في صميم الفكر العربيّ الاصيل عناصر عقليّة جديدة، ان لم يهضمها هضماً كليّاً، فقد تأثر بها الى ابعد حدود التأثّر وكان لها الفضل الاكبر في توجيهه توجيهاً جديداً لم يألفه من قبل .

وقد رأينا كيف ان الفلسفة اعطت اعداء الاسلام سلاحاً قوياً يحاربون به الخصم الجديد، وكيف ان المعتزلة ما هبّت، في الدرجة الأولى، الاّ للدفاع عن الدين مستخدمة الطرق العقليّة والبراهين النظريّة لتردّ حُجج اخصامها بمثلها، ولعلّ أعنف هؤلاء الاخصام، على الصعيد العقائدي، كانوا لاهوتيّي الكنائس المسيحيّة الشرقيّة .

وإننا لا نستطيع أن نسمّي المعتزلة متكلّمين، لانّنا نخصّ بهذا الاسم الذين أعتبروا الكلام وسيلة للدفاع عن الحديث والّفوا كتبهم وفقاً لهذه الطريقة ونحن نعلم أنّ المعتزلة كانوا أخصاماً لاهل الحديث . ولئن اتّفق المعتزلة والمتكلمون على أن اللجوء الى العقل والنظر لمعرفة الله والبرهان على وجوده فرض على كلّ مؤمن ومؤمنة، فقد اختلفوا حول مصدر هذا الفرض، وقال المعتزلة إنّه عقليّ محض **ناجم عن طبيعة العقل**، أمّا المتكلّمون فقد أثبتوا

---

(١) المرجع ذاته ص ٣٢ .

تقدّم الشريعة على العقل وقالوا إنّ اللجوء الى العقل والنظر في الامور العقائديّة **فرض شرعي** وإنّه لولا وجود الشريعة لما تمكّن العقل من معرفة الله وإثبات وجوده .

فالعقل في نظر المعتزلة دليل داخلي يمكّن الإنسان من معرفة الخير والشرّ ولا قيمة للشريعة المنزلة إلاّ اذا اتفقت مع احكامه . اما المتكلّمون ولاسيّما في اوّل عهدهم، فانّهم يضعون النصّ في الدّرجة الأولى والعقل في الدرجة الثانية .

وهناك نوعان من البراهين: **البرهان العقلي** الذي لا يستند إلا الى العقل ومبادئه، **والبرهان السمعي** الذي يستند الى القرآن والحديث والإجماع . وفيما نرى المعتزلة لا يعترفون الا بقيمة الاوّل ويعتبرون أنّ كلّ برهان سمعيّ لا يدعمه العقل مردود، يظلّ المتكلّمون، وعلى رأسهم الأشاعرة، يؤكدون أنّ البراهين العقليّة لا قيمة لها إلاّ لان الشرع يأمر بها، وأن العقل لا قيمة له في ذاته بل فيما يستمدّه من الشرع ؛ وفي حال تعذّر الوصول الى البرهان العقلي، يمكن اللجوء الى البرهان السمعي، أو **النقلي** كما يسمّونه فيما بعد .

ويختلف المتكلّمون عن المعتزلة في قضيّة التأويل أيضاً . ففي القرآن آيات محكمة هي من امّ الكتاب، وأخرى متشابهة : « هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكَمات هنّ أمّ الكتاب وأُخَرُ متشابهات» (سورة آل عمران، آية٧) فالاولى وحدها في نظر المعتزلة واضحة لا تحتاج الى تأويل، أمّا الآيات المتشابهة فتحتاج الى تأويل، وهذا التأويل قد يكون لغويّاً . فقوله تعالى : « الى ربّها ناظرة » (سورة القيامة، آية ٢٣) يعني منتظرة جود ربّها، لان نظر الى الشيء يعني لغة ترقبّه وانتظر حدوثه . ولهم في تأويل الميثاق في السورة «ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب» (الأعراف، آية ١٦٩) رأي خاص .

أمّا موقف الكلام من هذه القضيّة فقد تطوّر تطوّراً كبيراً . وكان كثيرون من السّلف، يتحاشون عن **التأويل** ويلجأون الى **التفويض**[١] لكنّهم يبتعدون عن

(١) اي انهم يفوضون الى الله أمر الآيات المتشابهة.

المشبّهة، وهم وان اقرّوا بأنّ لله وجهاً ويدين وساقاً وعرشاً، لان الكتاب المنزل يعلّم ذلك، فانهم يقرّون بعجزهم عن فهم المعنى الذي يقصده الله بهذه الكلمات.

امّا الاشاعرة فقد اقرّوا بأن هذه القضايا هي صفات حقيقيّة لا نستطيع معرفة حقيقتها، وهذا هو معنى الـ «بلا كيف» الذي نجده عند الاشعري.

لكنّ المتكلمين انفسهم، تحت تأثير النقد الموجّه اليهم من المعتزلة والفلاسفة والنصارى الذين قالوا لهم: «ان كان الله يحل على العرش والكرسي، فكيف لا يجوز ان يتأنّس ويحلّ في جسم الانسان وهو اشرف من العرش والكرسي» قد عادوا فقبلوا بالتأويل، ومن ثمّ فقد اصبحت يد الله **قدرته**، وعينه **عنايته** والكشف عن الساق يرمز الى الذعر الذي يستولي على الناس في يوم الحشر.

وكل مدار الجدل حول هذا الموضوع مصدره آية من القرآن: فيقرأها أعداء التأويل على الشكل الآتي: «هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فامّا الذين في قلوبهم زيغ فيتّبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الاّ الله. — والراسخون في العلم يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا وما يذكّر الاّ أولو الالباب» (سورة آل عمران، آية ٧). أمّا المعتزلة والفلاسفة والمتأخّرون من الاشاعرة كامام الحرمين وغيرهم من أتباع التأويل فانهم يقرأون: «وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم. — يقولون آمنّا به كلّ من عند ربّنا».

ولئن ذهب بعض المتأخرين من المتكلّمين في التأويل الى أبعد ما ذهب اليه المعتزلة أنفسهم، فانّهم لم يقبلوا مثلاً تفسير **النور** على طريقة ابن سينا في فلسفته في الفيض؛ وظلّوا يفهمون **بالميثاق** معناه التاريخي ويؤكّدون رؤية الله بالابصار وغير ذلك مما يحملنا على أن نعتبر المعتزلة فرقة لا تدخل في أهل الكلام، وأنّ علم الكلام لا يصبح علماً قائماً بذاته، له طريقته وموضوعه، إلاّ مع الاشعري. ونعتبر كتاب «الإبانة عن اصول الديانة» للاشعري، أوّل مصنّف في هذا العلم؛ وهو وان لم يكن قد اتّخذ الشكل النهائي الذي ستظهر فيه

المصنّفات اللاّهوتيّة فيما بعد، فإنّه قد شقّ طريقاً سيسير عليها ويعبّدها عدد كبير من ائمة الفكر في الاسلام، كالباقلاّني والطبري (المتوفّى عام ٣١٠ هـ / ٩٢٣م)، وابن فورك (المتوفّى سنة ٤٠٦هـ / ١٠١٦م)، والإسفرايني (المتوفّى عام ٤١٨هـ/١٠٢٨م)، والبغدادي (المتوفّى عام ٤٢٩هـ/١٠٣٥ م)، والغزّالي (المتوفّى سنة ٥٠٥هـ / ١١١١م)، والايجي (المتوفّى سنة ٧٥٦ هـ / ١٣٥٩ م)، والسنوسي (المتوفّى سنة ٨٩٥ هـ / ١٤٩٠ م) وغيرهم.

الأشعري والأشعرية

في هذا الجوّ، جوّ المعتزلة الصاخب، نشأ الاشعري وترعرع وتثقّف. وقد دافع عن المعتزلة فكان خير مدافع ثم ارتدّ عليهم خصماً عنيفاً ووجّه اليهم الضربات القاضية فكان لهم اعند خصم، وعلى يده تمّت هزيمتهم.

حياته وأهم آثاره:

ولد ابو الحسن علي بن إسماعيل الاشعري، حفيد ابي موسى الأشعري احد الحكمين بين علي ومعاوية في صفّين، بالبصرة عام ٢٦٠ هـ/٨٧٣ م، والتحق منذ صباه بالمعتزلة فدرس اصولهم على اشهر ائمّتهم في ذلك العصر وهو الجُبّائي ولازمَه حتى بلغ الاربعين. وقد دافع عن الاعتزال والّف في هذه الفترة من حياته كتباً عديدة في نصرة هذا المذهب.

وفي سن الاربعين احتبس في داره خمسة عشر يوماً، ثم خرج الى مسجد البصرة وارتقى كرسياً ونادى في الناس باعلى صوته: «مَن عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فأنا اعرّفه بنفسي. انا فلان بن فلان. كنت اقول بخلق القرآن. وانّ الله لا تراه الأبصار وانّ افعال الشرّ انا فاعلها. وانا تائب مُقلع معتقد الردّ على المعتزلة مُخرج لفضائحهم ومعايبهم».

تضاربت الآراء في الأسباب التي حدت بالأشعري الى الانفصال عن المعتزلة

وذهبت في ذلك مذاهب مختلفة لا يهمّنا ان نأتي هنا على ذكرها . ولعلّ السبب الرئيسي هو ما كان يراه ابو الحسن من انشقاق بين المسلمين كان من شأنه ان يقضي على الإسلام، وهو المسلم التقي الورع، فأشفق على دين الله وسنَّة الرسول من ان يذهبا ضحيَّة المعتزلة وقد ادّت بهم نتائج مذهبهم العقلي الى نظريَّات لا يُقرّها الإسلام الصحيح، وضحيَّة المحدّثين والمشبّهة المتمسّكين بحرف النص دون روحه والذين كادوا يفضون بالإسلام الى حالة جمود وتحجّر لا ترضي العقل ولا يمكنها ان تغذّي العاطفة الدينيّة . فأخذ موقفاً وسطاً بين اصحاب العقل واصحاب النص يُنقذ الإسلام وترضى به الأكثريَّة الساحقة من المسلمين .

ولم يكتف الاشعري بتحديد مذهب معتدل يسير عليه، بل ناضل في سبيل هذا المذهب، والّف الكتب العديدة للدفاع عنه ولنشره حتى بلغت مؤلّفاته ما يربو على التسعين مؤلّفاً حسب ما رواه هو في كتاب « العمد » وهو ليس آخر ما انتج، وقد نسب اليه تلامذته ما يقرب من الثلاث مئة كتاباً، تبحث في شتّى المواضيع.

كتب في ادب الجدل، وتفسير القرآن والشريعة والأخبار . وقد ردّ على ارسطو في كتابه « السماء والعالم » و « الآثار العلويّة » كما ردّ على اصحاب التناسخ والدهريّة والمجوس والمشبّهة والخوارج وسائر الفرق الإسلاميّة، لكنّ اهمّ ردوده واشهرها كانت على المعتزلة، فردّ على الجُبّائي والبلخي والإسكافي وابي الهذيل وغيرهم، كما ردّ على نفسه يومَ كان معتزليّاً .

ومن اشهر مؤلّفاته « مقالات الاسلاميّين » التي عرض فيها المذاهب بدقة وامانه حتى ان هـذا الكتاب يُعتبر اليوم من اهم المراجع في تاريخ العقائد، والكتاب الاول من نوعه في تاريخ الفكر الاسلامي . وهـو يقسم الى ثلاثة اقسام : يعطي القسم الاول وصفاً دقيقاً لمذاهب الفرق الاسلاميّة المختلفة (الشيعة، الخوارج، المرجئة، المعتزلة، المجسّمة، الجهميّة، الضراريّة، النجّاريّة، البكريَّة، النسّاك)، ويعرض في القسم الثاني معتقد اصحاب اهـل الحديث والسنَّة، ثم يتعرّض في القسم الاخير للمذاهب الكلاميّة المختلفة .

امّا كتاب « الإبانة عن أُصول الديانة » فإنّ فيه عرضاً لمعتقد اهل السنّة،

يفتتحه صاحبه بالإشادة بابن حنبل وصفاته، ثم تتعاقب المقالات بدون ترتيب منطقي حتى تأتي على الموضوع كامله. وبعد حياة حافلة قضاها الأشعري مكافحاً في سبيل السنّة ومحارباً المعتزلة واعداء الدين، توفّاه الله ببغداد سنة ٣٢٤هـ/٩٣٥م.

مذهبه:

في الأشعري نزعتان متناقضتان في الظاهر، متكاملتان في الحقيقة، احداهما تحمله على التقرّب من اصحاب المذاهب السنّية، حتّى انّ بعضهم ظنّه شافعيّاً، وظنّ غيرهم انّه كان مالكيّاً، واكّد اكثرهم بل هو حنبلي؛ والثانية تدفعه الى البقاء مستقلاً عن المذاهب الفقهيّة المختلفة؛ وهاتان النزعتان جاءتا نتيجة لحرصه على استمالة جميع المذاهب السنيّة، واعتقاده بأنّها جميعها تتفق حول **الأصول**، وإنّما اختلافها في **الفروع** واليه يعزى هذا القول الذي رواه عنه ابن عساكر «كل مجتهد مُصيب وكلّهم على الحقّ وانّهم لا يختلفون في الاصول وانّما اختلافهم في الفروع».

وقد ابى تلامذة الاشعري ان تكون لهم مدرسة خاصّة ومذهب خاص، بل قالوا إنّهم موحّدون، وقد اعترفوا بأنّ الاشعري لم يأت بجديد، بل جمع ما جاء به من كان قبله ممّن لا شكّ في عقيدتهم وعرضه بشكل واضح قريب الفهم سهل المنال.

لم يُعرض الأشعري عن العقل والبراهين العقليّة وهو تلميذ المعتزلة، وقد أنكر ان يكون استخدام العقل في الدين بدعة، وأنكر ان يكون البحث في قضايا لم يبحثها الرسول بدعة، والبرهان على ذلك أنّ الصحابة، بعد موت الرسول، بحثوا في أمور لم يبحث فيها النبيّ، وهم ليسوا من اهل البدع. وقد الّف الاشعري كتابه «استحسان الخوض في علم الكلام» ردّاً على جماعة ثقل عليهم النظر فطعنوا في من أراد تأييد الدين بالكلام وإقامة الادلّة العقليّة. وجاء بنصوص أخذها من القرآن والسنّة تبرهن على ان هذين الركنين لم يهملا العقل ولم يُحرّما النظر. فاستعمال العقل اذن في فهم الشرع وتأييده واجب، والاستدلال النظري مفيد، بعكس ما تعتقده «جماعة جهلة».

وبعد ان ينتقد الاشعريّ الذين حرّموا النظر العقلي، يرتدّ على الذين غالوا في استخدام العقل والركون اليه، وهم المعتزلة، ويبيّن أنهم بذلك ضلّوا سويّ السبيل، ونفوا عن الله كلّ صفة، فآل بهم ذلك الى التعطيل ووضع الله في صورة مجرّدة لا يستطيع العقل ان يتصوّرها، وقالوا بخلق القرآن، واوّلوا نصوصه بحيث شوّهوا معناها، وانكروا رؤية الله باسم العقل فحرموا المؤمن من أسمى ما يصبو اليه في الآخرة، وفتحوا الباب على مصراعيه لاعداء الدين بانكارهم السنّة وهي احد اصليه .

وهكذا يقف الاشعري بين الطرفين المتناقضين ويعود الى النصّ محاولاً فهمه على ضوء العقل دون ان يضحّي به إرضاءً لمقتضيات العقل. فالنظر عنده خادم للشريعة كما هي الحال عند لاهوتيّي النصرانيّة في القرون الوسطى . وهذا النظر يمكّننا من القول بأنّ الله أزليّ وان العالم محدَث زماناً وذاتاً ؛ وان الله ليس بجسم لان الجسم إمّا ان يكون مركّباً، فلا يجوز على الله التركيب، وإمّا ان يكون بسيطاً، وفي هذه الحال لا يصحُ ان نطلق على الله اسماً « لم يسمّ به نفسه ولا سمّاه به رسوله ولا اجمع المسلمون عليه ولا على معناه » .

صفات الله :

الله قديم، باقٍ، غير مشابه للحوادث، بسيط، يتّصف بصفات القدرة والعلم والإرادة والحياة والسمع والبصر والكلام . وهذه الصفات أقرّ بها المعتزلة، لكنّهم انكروا ان تكون مختلفة عن الذات، امّا الأشعري فيقول إنها قديمة . ولو كانت حادثه، لاحدثها الله في ذاته وهذا محال لانّ الله ليس محلاً للحوادث، او في غير ذاتة وهذا محال ايضاً، كما انه محال ان تكون مُحدثَة قائمة بذاتها لانّ الصفة لا تقوم بنفسها. لكنّ هذه الصفات ليس بعضها مغايراً لبعضها الآخر، ولا هي مغايرة لذاته تعالى «لانّ معنى الغيريّة جواز مفارقة احد الشيئين للآخر على وجه من الوجوه» . ولما كان الله ازليّاً وكانت صفاته ايضاً أزليّة فلا يمكن تصوُّر انفصال الصفة عن ذاته او مغايرتها لها كما لا يمكن تصوُّر انفصال بعض الصفات عن بعضها الآخر .

وقد توقّف الأشعري عند قدرة الله فقال إنّها غير متناهية ولا يحدّها شيء. فكلّ فعل، من اضطراري أو اختياري، هو خالقه، لكنّ العبد هو الذي يتّصف به كما أنّ الحجر هو الذي يتّصف بالحركة التي يخلقها الله فيه. واذا كان الامر كذلك فالله هو خالق أفعال الخير وأفعال الشرّ، والشرّ ليس شرّاً بذاته كما قالت المعتزلة بل حسبَ الشرع لأنّ الله وصفه بذلك. والخير والشرّ حادثان عنه، لأنّ الشرّ مثلاً لو حدث بدون إرادة، لكان ذلك عن سهو وغفلة، أو عن عجز وقصور، وكلّ هذه لا تليق به تعالى.

الكسب:

يقبل الأشعري بقسمة الافعال الى اضطراريّة واختيارية، ويقول ان الإنسان يشعر بأن الحركات الاراديّة تصدر عنه باختياره وانّ له **القدرة** على القيام بها وعدم القيام. لكنّ القدرة في الانسان شيء خارج عن الذات، زائد عليه، لانها لو كانت ذاتيّة لما فارقت الانسان، وهي تفارقه احياناً، لانه يقدر تارة على الشيء ويعجز عنه أخرى. وهذه القدرة غير خالقة للأفعال عند الانسان، فلو كانت الافعال الاختياريّة من خلق الله والعبد معاً لجاز اجتماع مؤثّرين في أثر واحد وهذا محال.

واذا كان الامر كذلك، فما معنى التكليف، وكيف يجوز أن يعاقب الله الانسان على اعمال لم يفعلها هو بنفسه؟

يجيب الأشعري على هذا السؤال بقوله إن قدرة الانسان، وان لم تكن خالقة فهي كاسبة. لانّ الكافر مثلاً لا يستطيع الإيمان لا لعجزه عنه عجزاً كليّاً بل لتركه إياه واشتغاله بضدّه. فالكسب نتيجة لتوجيه العبد ارادته شطر العمل المحمود، فاذا ما اراد الانسان عمل الخير، خلق الله فيه القدرة على عمله واستحقّ الثواب، واذا ما اراد الشرّ،خلق فيه الشرّ وعاقبه عليه. فالكسب عند الأشعري هو في مكان الخلق عند المعتزلة، والارادة، عنده وعندهم، هي الشرط الاساسي للتّبعة. «فافعال العباد الاختياريّة تتعلّق بها قدرة الله تعلّق الايجاد وقدرة العبد، على وفق ارادته، تعلّق كسب».

كلام الله :

رأينا المعتزلة تقول بخلق القرآن وبأنّ كلام الله محدث ؛ امّا الاشعري فقد ردّ عليها محاولاً إثبات قِدَمه .

يقرُّ أوّلاً ان ليس ثمّ نص يثبت قدم كلام الله ، ثمّ يحاول إثباته بالأدلّة العقليّة . فما معنى قول الله : « إنّما قولنا لشيء إذا اردناه أن نقول له كن فيكون » ؟ (سورة النحل ، آية ٤٠) إن هذا القول يتعلّق بالكائنات المحدثة . ولو كان متعلّقاً بكلام الله ، لكانت كلمة « كن » وهي من كلام الله تعالى تحتاج الى كلمة « كن » أخرى تحدث بها ، وهكذا الى ما لا نهاية له . فيجب ان يكون إذن كلام أزلي لم يسبق بكلمة « كن » .

لكنّ ثمّ نوعين من الكلام : الكلام النفسي ، والكلام اللفظي ؛ وإطلاق اسم الكلام على هذا الأخير يكون إمّا بالمجاز وإمّا باشتراك اللفظ . والقديم في كلام الله هو الكلام النفسي ، أي المعنى ، وهذا هو القديم في القرآن ، أمّا الكلمات ، والحروف ، والورق والحبر وغير ذلك ، فكلّه محدث . وهكذا يقف الاشعري موقفاً متوسّطاً بين المعتزلة القائلة بخلق القرآن ، والحشويّة القائلة بأنّه قديم لفظاً ومعنى .

رؤية الله :

نفت المعتزلة رؤية الله بالابصار وأثبتها الاشعري . وبرهانه على ذلك قوله تعالى : «وجوه يومئذ ناضرة الى ربّها ناظرة» : فقد قُرِن هنا النظر بالوجه ، والنظر بالوجه معناه الرؤية بالعين . أمّا قوله تعالى : « لا تدركه الابصار » (سورة الانعام ، آية ١٠٣) ، فالمقصود به في هذه الدنيا لا في الآخرة .

خلق العالم :

يبرهن الأشعري على خلق العالم باعتباره جميع الاجسام مكوّنة من جواهر وأعراض ، والجوهر لا يمكن ان يوجد خلواً من العرض كما أن الأعراض لا يمكن تصوُّرها إلاّ في الجواهر . فهناك إذن تلازم بين الجواهر

والاعراض يفرض وجود هذه وجود تلك كما يفرض وجود تلك وجود هذه . واذا ما نظرنا الى الأعراض ، أظهرت لنا المشاهدة أنّها متغيرة، والمتغيّر حادث لا محالة ، واذا كانت الأعراض حادثة ، والجواهر لا يمكن أن توجد قبلها لانّها لا تكون بدونها ، فالجواهر أيضاً حادثة ، لأنّ ما لازم الحادث ولم يسبقه زمناً في الوجود كان بالضرورة حادثاً أيضاً .

الإيمان :

اعتبرت المعتزلة مرتكب الكبيرة فاسقاً ، وجعلته كما رأينا في منزلة بين منزلتين، فهو لا كافر ولا مؤمن . لكنّ الإيمان معناه **التصديق** ، استناداً الى قوله تعالى : « وما أنت بمؤمنٍ لنا ولو كنّا صادقين » (سورة يوسف ، آية ١٧) إي بمصّدق لنا . فمرتكب الكبيرة ، وإن كان فاسقا ، فهو مؤمن لأنّه مصدّق ، وهكذا يصبح الجمع بين صفتي الفسق والإيمان ممكنا .

المعرفة : لجأت المعتزلة الى رأيها في **التوليد** لبيان نظريّتها في المعرفة . فبما ان الإنسان خالق لاعماله، يحرّك يده، فتحرّك يده القلم، وتحصل الكتابة . وهو الذي يُحدثُ النظر والنظرُ يولّد المعرفة . لكنّ الاشعري أبى ان يكون الإنسان خالقا لاعماله، وجعل من المعرفة **صفة** يخلقها الله في الانسان على أثر النظر . فالمعرفة تتبع النظر من جرّاء العادة ، والله هو الذي يخلق النظر ، وقد جرت العادة على أن يخلق المعرفة بعده .

هكذا يبدو لنا الاشعري، وهكذا صوّره لنا تلامذته : هو مسلمٌ مخلص لعقيدته، حريص على الدفاع عنها ، مؤمن بالكتاب المنزل وبما جاء في سنّة الرسول، فيعتبر كل ما جاء في النصّ **أصلاً** ، لكنّه لا يأبى ان يرجع الى **العقل** الذي يعتبر مهمّته تأييد ما في النصّ والدفاع عنه دفاعاً عقليّاً . وانّنا نراه في بعض الاحيان يعطي العقل المكان الأوّل ، وباسمه يرفض فهم النصوص التي وردت في الوجه واليدين والعرش والكرسي والاستواء فهما حرفيّا ويؤوّلها تأويلًا يبعده عن الحشويّة والمشبّهة وغلاة الحنابلة؛ وهو يقبل بتأويل النص تأويلًا مجازيّا في كلّ الحالات التي توجد فيها قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي . فقوله تعالى مثلًا : « وان

الفجّار لفي جحيم » (سورة الانفطار ، آية ١٤) وقوله : « الذين يأكلون اموال اليتامى ظلماً انّما يأكلون في بطونهم ناراً وسيصلون سعيراً » (سورة النساء ، آية ٩) يُحتمل ان يقعا على الكل كما يحتمل ان يقعا على البعض لعدم وجود دلالة تبيّن انّهما يقعان على الكلّ . « وإذن فهذه الالفاظ التي تفيد العموم كما تدّعي المعتزلة هي في الواقع لا تفيد العموم أو الخصوص بحسب ذاتها وانّما تُفيد الكلّ اذا وُجدت قرينة الكلّ وتُفيد البعض اذا وردت قرينة البعض . واذن فلا دلالة فيها على أن مرتكب الكبائر سيكون في النار قطعاً كما يزعم هؤلاء المعتزلة [1] » .

فالأشعري الذي يُعتبر بحقّ مؤسّس علم الكلام في الاسلام وقف موقفاً وسطاً بين النصّيين والعقليّين وقبل بالسير وراء العقل على ان يكون ذلك لخدمة الشرع وضمن نطاق حدوده .

وقد حدّد الجويني موقف الاشعري من المذاهب المختلفة على الشكل التالي الذي نقله ابن عساكر :

رأي اهل العقل	رأي الاشعري	رأي اهل النص
١ ـ الصفات :		
يبطلها الجبرية والرافضة والمعتزلة ويقولون بالتعطيل.	الصفات حقيقية ازلية لكنها ليست كصفات البشر .	أثبتها الحشوية والمشبهة وقالوا انها مثل صفات الانسان.
٢ ـ الاعمال البشرية :		
قالت القدرية والمعتزلة ان للانسان قدرة على خلق اعماله وعلى هذه القدرة يبنون الكسب.	الله يخلق الافعال في الانسان وليس للانسان الا الكسب .	انكرت الجبرية قدرة الانسان مع خلق افعاله كما انكرت الكسب ايضاً .
٣ ـ رؤية الله :		
انكرها المعتزلة والجهمية والنجارية .	الله يرى بالابصار، لكن بدون حلول وكيف وحد .	قالت الحشوية ان الانسان يرى الله في الآخرة كما ترى جميع الاشياء المرئية .

---

(١) دكتور حموده غرابه . الأشعري .

رأي اهل العقل	رأي الاشعري	رأي اهل النص
٤ ـ الحلول :		
تقول المعتزلة ان الله في كل مكان بدون حلول ولا اتجاه.	كان الله قبل ان كان المكان وقد خلق العرش والكرسي، فهو لا يحتاج الى مكان ولم يغير خلق المكان شيئاً في طبيعته .	قالت الحشوية ان الله حال في العرش وهو جالس عـلى الكرسي والكرسي هي مكانه .
٥ ـ التأويل :		
في رأي المعتزلة ان اليـد معناها القدرة، والوجه معناه الوجود، والنزول معناه نزول بعض الآيات او نزول الملائكة والعرش معناه السلطان .	اليد والوجـه والنزول والعرش كلها صفات حقيقية كالسمع والبصر والعلم والقدرة .	اليد والوجه اعضاء جسمانية، والنزول والجلوس حقيقيان في رأي الحشوية .
٦ ـ القرآن :		
القرآن في رأي المعتزلة كلام الله وهو حادث .	القرآن كلام الله القديم والحروف والحبر والورق حادثة.	تقول الحشوية ان كل شيء في القرآن قديم .
٧ ـ الايمان :		
تقـول المعتزلة والجهمية والنجارية ان الايمان حادث .	الايمان نوعان : ايمان الله: قديم، وايمان الانسان: حادث.	تقول الحشوية ان الايمان قديم .
٨ ـ العقاب :		
يعتبر الخوارج والمعتزلة ان مرتكب الكبيرة يخلد في النار .	يترك المؤمن من مرتكبي الكبائر الى الله فهو يدخله الجنة او يجعله في النار الى حين .	قالت المرجئة ان مصير المسلم الذي ارتكب الكبيرة لا يتقرر الا في يوم الدين .
٩ ـ الشفاعة :		
قالت المعتزلة ان النبي لا يستطيع الشفاعة .	يشفع النبي بالمؤمن المذنب اذا سمح الله له بذلك .	تقول الرافضة ان النبي وعلياً يستطيعان الشفاعـة حتى بغير المؤمنين، وبدون اذن من الله.
١٠ ـ الخلافة :		
يعتبر المعتزلة معاوية وطلحة والزبـير وعائشة فساقاً ولا يقبلون شهادتهم . اما الامويون فليسوا بفساق.	كل مجتهد مصيب وقد اجمع المسلمون على خلافة الراشدين فخلافتهم صحيحة .	تعتبر الرافضة جميع هؤلاء الاشخاص كفاراً (١) .

(١) Gardet et Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane, pp. 58-59.

وموقف الاشعريّ هذا يجعل منه نقطة تحوّل للفكر الدينيّ في الإسلام ونقطة انتقال بين المحافظين من اهل الحديث والعلماء المتأخّرين حتّى يومنا هذا . لكنّ الأشعريَّة لم تبق على حالها مع الزمن، بل تطوّرت تطوّراً سريعاً، جعلها تعود الى العقل وتجعل منه الدليل الاوّل حتى انـّها اعتبرته قبل النص كما قال الخيّالي وعبد الحكيم في حاشيتيهما على العقائد النفسيّة، وقرّرت أن «النقل الوارد في الممتنعات العقليّة يجب تأويله لتقدُّم العقل على النقل» ، بحجّة أنّ «العقل أصل النقل لكونه موقوفاً على إثبات الصانع وكونه عالمـــاً قادراً ففي إبطال العقل بالنقل ابطال الأصل بالفرع وفي ذلك ابطال الأصل والفرع جميعاً» .

لهذه الاسباب لم يقبل أهل السنَّة بالاشعريّة وحاربوها في بدء الامر، كما حاربها المعتزلة واعتبروا الاشاعرة من أصحاب البدع فاضطهدوهم ولم تقم لهم قائمة حتى جاء الوزير السلجوقي نظام الملك (المتوفـّى عام ٤٨٥ هـ/١٠٩٢م) وأنشأ المدرستين النظاميَّتين الشهيرتين في نيسابور وبغداد، وجعل التعليم فيهما وفقاً للمذهب الاشعري، ومنذ ذلك الحين اصبحت الاشعريَّة هي العقيدة الرسميّة في الإسلام، **وأصبح الاشاعرة هم أهل السنـَّة** .

تطوّر الأشعريَّة :

قـُدِّر للأشعريَّة أن يعتنقها رجال من الطبقة الأولى، دافعوا عنها، وركـّزوا مبادِئها على أساس فلسفي ماورائي . قال ابن خلدون في «مقدَّمته» : «وكثر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري، واقتفى طريقته من بعده تلامذته كابن مجاهد وغيره، وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني فتصدّر للامامة في طريقهم، وهذّبها ووضع المقدّمات العقليَّة التي تتوقف عليها الأدلـّة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأنّ العرَض لا يقوم بالعرَض وأنـّه لا يبقى زمانين» .

الباقلاّني ولد الباقلاّني في البصرة، مسقط رأس استاذه الاشعري وتوفي في بغداد (٤٠٣ هـ/١٠١٣ م) . وكان متوقـّد الذكاء ظريفاً عالماً بالحديث غيوراً على الدين .

وقد عاد الباقلاّني إلى **مذهب الذرّة** الذي قال به المعتزلة وجعل منه حُجّة لاثبات قدرة الله التي لا حدّ لها . فلم يعترف بحقيقة في العالم الطبيعي إلاّ **للجوهر الفرد** وهو الجزء الذي لا يتجزّأ . لكن هذا الجوهر لا يحصل في الوجود إلاّ اذا أضيف اليه **العرض**، والجسم المؤلّف يحصل من اجتماع جواهر عدّة .

والجواهر **ممكنة لا ضروريّة** ، كما أن الأعراض التي تلحقها والأجسام التي تتألّف منها ممكنة أيضاً . وهي كلّها من خلق الله ، فالله هو الذي يخلق الجوهر الفرد كما يخلق الأعراض والأجسام، وهذا الخلق متواصل، لأنّ الجوهر والعرض والجسم لا يمكن أن توجد في أكثر من **آن** واحد . ولو توقّف الله عن الخلق آناً واحداً لزال كل ما في الوجود وتلاشى في العدم .

ولكل عرض عرض **مقابل** له . فالحياة يقابلها الموت، والخير يقابله الشرّ، والحرارة تقابلها البرودة، ولا يمكن لعرضين مختلفين ان يلتقيا في جسم واحد من جهة واحدة وفي آن واحد، لكن ليس ما يمنع من تعاقب الاعراض المتقابلة على الجوهر الواحد لانّ لا علاقة ضروريّة تربط بعض الاعراض ببعضها الآخر .

ولهذا الرأي نتيجة مهمّة، وهي ان ليس في الطبيعة قوانين حتميّة مثل القوانين التي قال بها المعتزلة، لانّ ائتلاف الذرّات وتعاقب الاعراض عليها، امران نسبيّان ذاتيّان، لا يحصلان عن طبيعة الجواهر ولا عن طبيعة الاعراض بل عن إرادة الله . ولو اراد الله ان يغيّر النظام الذي يبدو لنا انّه يسيّر الكون، لاستطاع ذلك، وبدّل العادة، وخلق عرضاً بدلاً من عرض آخر، فأحدث **معجزة** ، وما المعجزة سوى خرق للعادة . فالسببيّة اذن غير موجودة . وليس هناك إلاّ تعاقب للظاهرات، قد يظلّ على ما هو عليه، أو يتبدلّ حسب ما يريد الله، وكل ما يمكن أن نتصوّره ممكن الوقوع .

وقد أصبح نفي قانون السببيّة قاعدة من قواعد الأشاعرة حتى إنّهم رموا بالكفر من قال بها ونسب قدرة فاعلة للأسباب الاختبارية كالفلاسفة والدهريين وغيرهم؛ والجدير بالذكر هنا ان الأشاعرة لم يتوصّلوا الى نظريّة الجوهر الفرد

نتيجة لمقدّمات عقليّة بنوا عليها مذهبهم، بل لأنّهم رأوا فيها وسيلة لدعم المبادىء التي آمنوا بها، وهذا ما عابهم عليه ابن رشد.

الجويني (٤١٩ هـ/١٠٢٨ م - ٤٧٨ هـ/١٠٨٥ م) :

تابع الجويني الخطّة التي سار عليها الباقلاّني بعد الأشعري وذهب في تعظيم العقل الى أبعد ما ذهبا فيه، فجلب عليه ذلك صواعق أهل الحديث وأجبره على الهرب الى بغداد ثم الى الحجاز حيث حلّ في مكّة وفي المدينة وعلّم فيها فلقّب «بإمام الحرمين». ولما وصل نظام الملك إلى الحكم وانشأ **المدرسة النظاميّة** المشهورة في نيسابور، دعا الجويني لتولي التعليم فيها.

اشتغل الجويني في **أصول الفقه** كما اشتغل في **علم الكلام** وهو اوّل من بنى طريقة فقهيّة شافعيّة على أساس المذهب الأشعري، وقد عرضها في كتابه «الإرشاد في أصول الاعتقاد». وأوّل ما يؤكّده الجويني، أنّ اقلّ واجب على الإنسان العاقل أن يلجأ إلى النظر ليتمكن من معرفة الكون، ويأتي الجويني بالبراهين التقليديّة والبراهين العقليّة ويؤكّد، أن النظر - وهو الاستدلال الذي يوصلنا إلى المعرفة أو الى الظنّ - واجب. لكنّه يردّ على المعتزلة القائلة ان «النظر واجب **عقلاً**» ويؤكّد ان أوامر الشرع وحدها واجبة، وأن النظر قد اجمعت الأمّة على وجوبه، وما تجمع عليه الامّة حكمه حكم الشرع.

وقد أفاض إمام الحرمين في بحث قضيّة الصفات وقسّمها الى قسمين : الصفات النفسيّة القائمة في الذات بدون علّة، **والصفات المعنويّة** وهي التي تنجم من علّة قائمة في الذات. امّا صفات الله فهي أنه : موجود، باق، ليس كمثلهِ شيء، ليس له امتداد. وهذه الصفة الاخيرة تحمل الجويني على القول بضرورة التأويل في كلّ ما من شأنه أن يدل على الجسمانيّة والمكان في الله تأويلاً رمزيّاً.

امّا معرفة صفات الله فلا تحصل الا بواسطة ما هو معلوم لدينا، فغير المرئيّ لا يُعرف الا عن طريق المرئيّ. والعلاقة التي تربط المعلوم بالمجهول اربعة انواع :

١ - **العلة** : العلمُ علّة لكون الإنسان عالماً. ٢ - **الشرط**: الحياة شرط لأن

يكون الإنسان عالماً . ٣ – **الحقيقة**، او الطبيعة : حقيقة العالم أن يكون له العلم.
٤ – **الدليل العقلي** : الابداع يدل عقلاً على وجود المبدع .

وهكذا يبرهن إمام الحرمين على وجود الخالق بوجود المخلوقات .

فنرى أن جميع القضايا المتعلّقة بالعقيدة وبالشريعة قد حُدّدت، وأن إمام الحرمين حاول حلّها مستنداً الى العقل والى النقل معاً، وهذا ما يجعل له أهميّة كبرى في تاريخ علم الكلام بالاضافة الى كونه استاذاً لحجّة الاسلام، ابي حامد الغزّالي الذي سنفرد له فصلاً خاصّاً في الجزء الثاني من هذا الكتاب إن شاء الله .

مصادر الدراسة

١ – **الاشعري** : مقالات الاسلاميين – طبعة ريتر – استانبول .
– الابانة عن اصول الديانة .
٢ – **الباقلاّني** : التمهيد – القاهرة – ١٩٤٧ .
٣ – **الجويني** : كتاب الارشاد – باريس – ١٩٣٨ .
٤ – **غرابه (حمّوده)** : الاشعري (او الحسن) – القاهرة – ١٩٥٣ .
٥ – **غولدزيهر** : العقيدة والشريعة في الاسلام – القاهرة – ١٩٤٦ .
٦ – Spitta, *Abu-al-Hassan al-Ashari.* Leipzig, 1876.

الفصل الرابع

غلاة الشيعة

تكلّمنا على الفرق الاسلاميّة في الفصل الثالث وأتينا على ذكر الشّيعة، وقد أرجأنا البحث في غُلاتها الى هذا الفصل لسببين مهمّين، أوّلهما أنّ الاسباب التي أدّت الى ظهور الشيعة في الاسلام غير الاسباب التي أدّت الى ظهور فرق من الغلاة في داخلها؛ والثاني أن غلاة الشيعة، وان ظلّوا يتظاهرون بالاسلام، يشكّلون فرقاً لها دينها الخاص ومعتقداتها التي تتفرّد بها. وهذا الدين، وهذه المعتقدات، ليست من الاسلام في شيء.

يرجع اكثر مؤرّخي الفكر الاسلامي أصل الاسماعيليّة والقرامطة الى التشيّع العلوي، ويهملون عاملاً آخر، هو في نظرنا أهمُّ من الاوّل في نشأة هاتين الفرقتين، والفرق التي تشابهها، وهذا العامل عنصريٌّ اقتصاديّ دينيّ، أكثر مما هو سياسيّ.

١ ــ الحالة الاقتصادية عند ظهور الاسلام :

يعتبر اليوم العلماء في تاريخ الاديان أنّ الديانات الكبرى ترتكز على أسس اجتماعيَّة واقتصاديَّة بقدر ما تستند الى فكرة دينيَّة صرف . وقد ذهب غايتاني الى أبعد من ذلك فقال : « انّ الاسلام لم يكن حركة دينيَّة اذ لم يكن فيه دينيّاً الا الظاهر، اما الجوهر فانه كان سياسيّاً واقتصاديّاً ». ونحن إذ لا نقرُّ غايتاني في قوله هذا نعتبر أن العوامل الاقتصاديّة لعبت دوراً مهمّاً في تكوين الاسلام وتوجيهه. ومن يتصفّح القرآن بامعان يجد على ذلك اكبر دليل، فالآيات المتعلّقة بالربا والمرابين كثيرة، (سورة البقرة، آية ٢٧٦) . وقد جاء كتاب الله يضع حدّاً لطمع اولئك الذين اذا « اكتالوا على الناس يستوفون واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون » (المطفّفون، آية ١ ــ ٣) ، ويحدّد شروط المداينة « يا ايّها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمّى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب ان يكتب كما علّمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحقُّ وليتق الله ربّه ولا يبخس منه شيئاً فان كان الذي عليه الحقُّ سفيهاً او ضعيفاً او لا

يستطيع ان يمل هو فليملل وليّه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممّن ترضون من الشهداء » (سورة البقرة ، آية ٢٨٢) .

وكان السكّان في مكّة والمدينة مقسومين الى طبقتين، طبقة الاثرياء والاسياد الذين يسمّيهم القرآن ملأ واعِزّاء : « يقولون لئن رجعنا الى المدينة ليُخرجنّ الاعَزُّ منها الاذلّ » (المنافقون، آية ٨) .

وقد قامت الاصوات من كلّ صوب تتذَمّر من هذه الحالة المؤسفة، فيقول الاعشى مثلًا :

تبيتون في المشتى ملاءً بطونكُم وجاراتكم غرثى يبتن خمائصا

فالثّوْرة الاجتماعيّة التي قام بها النبيُّ العربي كانت اهمّ واعمق ثورة دعا اليها داع في جميع العصور، وهو اعلم من غيره بحالة الفقراء وطغيان الاغنياء المتموّلين، وقد عاش يتيماً فقيراً يقتات احياناً وهو يعمل لغيره، من الكيات وثمر الاراك « ألم يجدْكَ يتيماً فآوى ووجدك ضالاً فهدى، ووجدك عائلًا فأغنى » (سورة الضحى، آية ٨) .

حارب النبيّ الاغنياء والسّادة ودافع عن المساكين ؛ افنعجب بعد ذلك أن تكون كلمة الحق والعدل والانصافْ قد أعجبت الصعاليك فأخذوا يدخلون في الدين الجديد ويؤيّدونه ثم يلتقطون كلامه ويحرصون عليه، وأن لا يرضي هذا ارستقراطي مكّة فيسخرون من النبي : « وما نراك اتّبعك إلاّ الذين هم أراذلنا » (سورة هود، آية ٢٧) .

ولم تكن الحرب الشعواء التي شنّها أسياد مكّة على النبي حتى أجبروه على الهجرة ناجمة عن تعلّقهم بدين أجدادِهم، بل لأنّ المبادىء التي نشرها بين الناس كانت تهدّد المصالح الاقتصاديّة لهؤلاء الاسياد .

٢ ــ الحالة الاقتصاديّة في الدولة الاسلاميّة :

لم يتمكّن الاسلام، مع ما جاء من اصلاح، من استئصال جميع بذور

الشر"؛ ولم تكن الامم التي انتشر بينها تخلو من المعضلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة التي كانت تتخبّط فيها الجزيرة العربيّة، بــل ان الفتح العربي زاد هذه المعضلات خطورة وتعقّداً، لانّ اشتغال الخلفاء الاول بالامور العسكريّة لم يترك لهم الوقت الكافي لمعالجة القضايا الاقتصاديّة، ولانّ الضرائب التي فرضها عمر بن الخطّاب، مؤسّس الامبراطوريّة العربيّة، ومن خلفه، كانت عبئاً ثقيلاً على عاتق الامم المغلوبة، اكثر منها على عاتق الامم الفاتحة، لانّ هذه الامم من سريان وأقباط وأنباط وفرس وأتراك، كانت مضطرّة أن تؤدّي، فوق الجزية والخراج، وهو ضريبة الدخل، ضرائب أخرى على الصنائع والحرف والمهن الحرّة. فادّى ذلك الى انّ اقواماً كثيرين اخذوا يعتنقون الاسلام، لا عــن عقيدة وايمان، بل تخلّصاً من هذه الضرائب الباهظة، حتى إن مصر مثلاً كادت تخلو، في خلافة عمر بن الخطّاب، من اهل الذمّة واصحاب الخراج، وكاد المال ينفد من بيت المال في ايام عثمان وعلي.

وقد ساءت الحالة الاقتصاديّة، بعد تحسّن موقّت، في ايّام الدولة الامويّة، لما كانت الحروب من جهة، وبذخ الأمويّين من جهة ثانية، تتطلّب من نفقات؛ فنسخ الامويّون سنّة النبي وخلفائه الراشدين وحملوا من كان يعتنق الإسلام على تأدية الجزية والخراج، فقلّ الداخلون في الإسلام، وعمّ السخط والاستياء وكثرت الثورات.

وقد سنّ الامويّون قانوناً جديداً سمحوا بموجبه للمسلمين من العرب باقتناء الاراضي خارج الجزيرة العربيّة، فما كان ذلك محرّماً في أيّام أبي بكر وعمر. فلم يمض خمسون سنة على حكمهم حتى أصبحت أخصب الاراضي في مصر وسوريا والعراق وفارس بين ايدي فئة قليلة من المالكين، يستغلّونها على ايدي علوج البلاد وزنوج افريقيا.

فازداد السخط والاستياء، وتكاثر اعداء بني اميّة، ومنهم الفقير المستعبد، ومنهم غير العربي الذي ينظر اليه العربي نظرة احتقار وازدراء، ومنهم المجوسي الذي كان يحنُّ الى دينه القديم.

ولم تتحسَّن الحالة في عهد العبَّاسيين، بل ازدادت سوءاً، لان العباسيّين، وقد قامت دولتهم على اكتاف الفرس، ارادوا ان يساووا فيما بينهم وبين العرب، فرفعوا شأن الزعمـــاء والكبار، فأصبح للطبقة الوضيعة عدوّان: السلطان والارسطقراطي.

اضف الى ذلك انّ العنصر الفارسي، وان نال في عهد العبَّاسيين بعض النفوذ، ظلّ يحنّ الى دينه القديم الذي قضى عليه الاسلام، والى لغته القوميَّة التي حلَّت اللغة العربيَّة محلَّها في المعاملات الرسميَّة، فتعدّدت الثورات التي قام بها الفرس على الدولة العبَّاسيَّة من ثورة سَنباذ (١٣٧ هـ / ٧٥٥ م) حتَّى آخر ثورة اطاحت بالخلافة.

٣ – الحركات الثوريَّة:

قامت اهمّ هذه الحركات في بلاد فارس واولها الحركة المزدكيَّة، قام بها مَزْدَك قبل الاسلام.

ا – الحركة المزدكيَّة:

وهي حركة اشتراكيَّة تحرّريَّة. قـــال بلعامي المؤرّخ الفارسي ومختصر تاريخ الطبري: «انّ مزدك نسخ الزواج وملكيَّة الاراضي وكان يقول: انّ خالق المسكونة قسَّم الاشياء بين الناس بالقسط فلم يعط احداً اكثر من غيره ولهذا لا بدّ من نظام يتساوى فيه عدد النساء ومقدار الاراضي التي يملكها كلّ شخص ويكون من مقتضاه ان من يملك اراضي واسعة لا يستطيع ان يقول اني لا اعطي منها شيئاً لغيري ومثله من يملك عدّة نساء».

ب – **الحركة الخرّميَّة**: قامت هذه الحركة بعد مقتل أبي مسلم الخراساني عام ١٣٧ هـ / ٧٥٥ م. وقد أنكر بعضُهم أن يكون أبو مسلم قد مات، زاعمين أنَّه سيعود ليُحلّ العدل في الارض محلّ الجور، واقرّ غيرهم بموته فجعلوا الامامة في ابنته فاطمة فأطلق عليهم اسم «المسلميَّة» أو «الفاطميَّة». وقـــد ثار سنباذ في خراسان مطالباً بثأر أبي مسلم لكنّ ثورته أخمدت في مدّة سبعين يوماً. وتنتمي

الحركة الخرّميّة الى الحركة المزدكيّة من حيث نزعتها الاجتماعيّة، والى الحركة الشيعيَّة من حيث نزعتها السياسيّة واعتقاداتها المذهبيَّة . وقد ذكر مُطَهَّر بن طاهر أن الخرّميَّة انقسمت الى فرق متعدّدة **تعتقد جميعها بالرجعـــة وتؤمن بالتناسخ** لكنّها تقول إن الأسماء والأجسام تتغيَّر . وترى الخرّميَّة أن جميع الرسل والأنبياء، وإن اختلفت تعاليمهم، يتلقّون الوحي من مصدر واحد . ولهم أئمّة يعودون اليهم في خلافاتهم ورسل يتنقّلون بينهم . أما عقيدتهم فتقوم في الدرجة الأولى على اعتبار مبدأين هما **النّـور والظلمة** . ويشهد الاسطخري بأن لهم مساجد في قراهم يقيمون فيها الصلاة ويتلون القرآن، لكنّهم في سرّهم، لا يقرّون بعقيدة دينيَّة على ما يقال .

ج ـ **الحركة البابكيَّة** : لم تمت الحركة الخرّميَّة بعد قمع ثورة الزنج، فقد ظهرت الى الوجود بشكل جدّي في عصر المأمون مع بابك الخرّمي الذي ثبت مـــع اتباعه أمام جيوش خلفاء بغداد اكثر من عشرين سنة، وكاد يقضي عليهم وينشىء في جبال قراطاغ الإيرانيَّة جمهوريَّة اشتراكيَّة . والأسباب الحقيقيَّة التي ادت الى هذه الحركة كانت اجتماعيَّة اقتصاديَّة، فرضتها الحالة التي حاولنا وصفها في أوّل هذا الفصل .

وقد نجحت هـــذه الحركة، وانتشرت انتشاراً سريعاً، فانضمّ الى بابك أقوام كثيرون من فرس وأكراد وروم وأرمن، حتّى ومن العرب كمحمَّد بن يوسف الثغري وأبي دلف العجلي اللذين يذكرهما البغدادي، كما يذكر أنّ «الناس كانوا يدخلون في دين بابك أفواجاً»، و«أنّ عدد الخرّميَّة الذين انضمّوا الى جيش بابك في أذربيجان والديلم فقد بلغ ثلثمائة ألف نفس» . وذكر الطبري : «انّ جماعة كبيرة من أهل الجبال من همذان وأصبهان وماسبذان ومهرجان قد دخلت في دين الخرّميَّة» .

كان بابك زرادشتيّاً وكان فارسيّاً لكنَّه، بالرغم ممّا يدّعيه أخصامه من مؤرّخي العرب والاسلام، لم يكن يريد القضاء على الاسلام ولا على العرب . والبرهان على

ذلك أن بعض زُعماء العرب قد انضمّوا الى حركته، وأنّه كان متسامحاً في العقائد الدينيَّة مجاملا لأصحابها، وقد ذكر البغدادي، وهو أشدّ عدوّ للبابكيّين، أن بابك وأتباعه لم يكونوا ليمنعوا المسلمين المقيمين بينهم من إقامة شعائرهم الدينيَّة علناً، بل كانوا يساعدونهم على بناء مساجدهم حيث كانوا يؤذّنون.

كان الداعي الاوّل لحركة بابك الاصلاح الاجتماعي الذي حصره في قضيّتين أساسيّتين :

١ — القضاء على الاقطاعيّة بنزع الاراضي الواسعة من أصحابها وتوزيعها مجاناً على المزارعين.

٢ — تحرير المرأة من عبوديتها وجعلها مساوية للرجل في الحقوق والواجبات.

فنحن نرى أن حركة بابك تتصل بحركة مزدك، وهذا ما جعل البغدادي يقول : « إنّ الخرّميّين كانوا على مذهب المزدكيّين » . فتكون تعاليم مزدك لم تمت بموته، بل ظلّت حيَّة حتى ظهر من ينظّمها ويرتّبها وقد ساعده على ذلك استبداد الاغنياء بالفقراء، وكثرة عدد العلوج الذين يقول عنهم اليعقوبي، بعد ان زارهم، إنّ حالتهم كانت تسوء يوماً بعد يوم فيخرجون على ساداتهم ويؤلفون عصابات للنهب والقتل.

لقد قامت حول البابكيَّة دعاوات مغرضة شوّهت حقيقتها. أمَّا هذه الحقيقة فهي أنّ البابكيّين كانوا يحرصون على الابتعاد عن كل ما يربط روحهم بالمادَّة، فيحرمون على أنفسهم أكل اللحوم وما لا تأكله الزهّاد. وقد قال عنهم الشهرستاني: « ويزعمون أنّ الرسل كلّهم على اختلاف اديانهم وشرائعهم يحصلون على روح واحد وانّ الوحي لا ينقطع ابداً وكلّ ذي دين مصيب عندهم اذا كان راجي ثواب او خاشي عقاب، ولا يرون تهجينه والتخطّي اليه بالمكروه ما لم يُرد كيد ملّتهم وخسف مذهبهم ويتجنَّبون الدماء جدّاً إلاّ عند عقد راية الخلاف » .

ابتدأت حركة بابك صيف سنة ٢٠١ هـ / ٨١٦ م وظلّ النصر حليفها مدة عشرين سنة ، كادت تقضي خلالها على دولة بني العبّاس ، لكنّ بابك انكسر في آخر الامر ، وقتل مصلوباً سنة ٢٢٣ هـ / ٨٣٧ م .

٤ ـ الاسماعيلية والقرامطة :

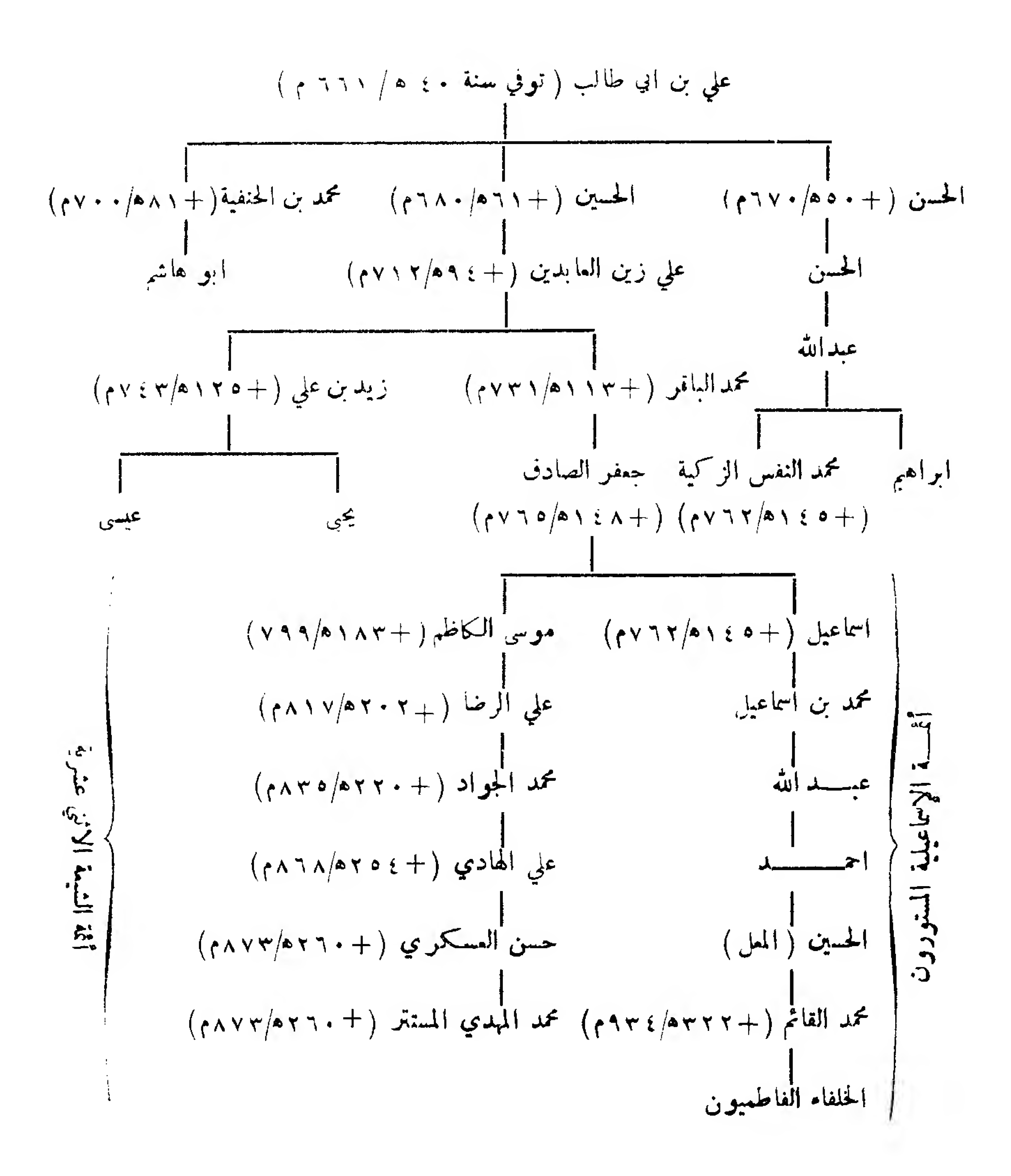
رأينا كيف نشأت الشيعة، وأنّ نشوءَها لم يكن عن اختلاف نظر بين المسلمين حول المسائل الدينيّة، بل عن مشكلات تتعلق بقضيّة الخلافة والتنظيم السياسي ؛ وقد شغلت هذه المشكلات المحلّ الاوّل في تفكير قدامى المسلمين . وقد قلنا إنّ الاسلام دين وحضارة، فكان لا بدّ لمجتمع بنى حياته الاجتماعيّة والسياسيّة والفكريّة على أساس ديني، ان يُلبس جميع قضاياه ثوباً دينيّاً، فتصطبغ الخلافات السياسيّة بصبغة دينيّة وتتّخذ من جرّاء ذلك طابعاً خاصاً .

ولا بدّ لكلٍّ فرقة تنفصل عن الاصل وتصبح فرعاً مستقلاً ، من أن تنقسم بدورها الى فرق ثانويّة ، منها ما يظلّ قريباً من الاصل ، لا يخالفه في القضايا الجوهريّة، ومنها ما يذهب بوجهة نظره الجديدة الى أبعد حدود التطرّف، فيُحدث بينه وبين الاصل فراغاً لا يُمكن سدّه . **فالخوارج** مثلاً، قد اختلفوا احياناً عن اهل السنّة ، فأطلق عليهم فيما بعد لقب **الخوامس** ، اي « المنشقّين الذين خرجوا عن نطاق الجماعة السنّيّة ذات المذاهب الاربعة » .

ولئن افردنا فصلاً خاصاً **لغلاة الشيعة** ، فلأنّنا نعتبرهم قد ابتعدوا عن الاسلام، وكوّنوا جماعات سياسيّة وفكريّة ودينيّة مستقلّة، لها طابعها الخاص ، واثرها العميق في تاريخ الفكر الاسلامي . وقد غلب الطابع الديني في التشيّع على الطابع السياسي ، ونشأت عن ذلك فلسفة خاصّة على مؤرّخ الفكر الاسلاميّ أن يُعيرها من الاهتمام اكثر ممّا يُعير مفكّري التقليد اليوناني من المسلمين ، لما فيها من طرافة وابتكار .

ولن ندخل هنا في تفصيل جميع الفرق الشيعيّة المتطرّفة، وهي كثيرة ، بل نكتفي بذكر الاسماعيلية والقرامطة منها .

والاسماعيلية احدى فرق غلاة الشيعية، انقسمت بدورها الى فرق عِدّة تختلف بعضها عن بعضها الآخر اختلافاً كبيراً . ولا يمكن فهم الاسماعيليّة، الا بعد معرفة سلالة عليّ لانّ الفرق المختلفة سمّيت باسماء ابناء صهر الرسول واحفاده.



١ ــ ظهور فكرة المهدي :

رأينا التشيع ينشأ اثر وفاة النبي وأنّه كان في أوّل أمره حركة سياسيّة بحتة يطالب بالخلافة لعليّ . وكانت هذه الحركة في مرحلتها الأولى عربيّة صِرْفا حافظت على طابعها العربي حتى منتصف القرن الاوّل للهجرة، لكنّ الظروف السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة ما عتّمت أن تبدّلت . فأخذت نقمة المسلمين الاعاجم على العنصر العربي تتزايد مع الزمن وكثر عدد الذين بدأوا يتذمّرون من وضعهم المادّي، فنشأت جماعات متباينة، لا يجمع بينها إلاّ نقمتها على ذوي السلطان، والتفّوا حول الشيعة المضطهدة، فاعتنق التشيُّع أقوام لم يتمكّن الاسلام من قلوبهم وانتشروا في مختلف أنحاء الدولة . وقد أدّى ذلك إلى تطوُّر في المعتقد، وانضمّ الى هذه الحركة عناصر مسيحية ويهوديّة، وانتقلت إدارتها من العرب الى الموالي، فحلّ التنافر الطبقي محلّ التنافر العنصري، وأصبح التشيُّع مذهب المظلومين والمحرومين الثائرين على السلطة .

في هذه الاحوال ظهرت فكرة **المهدي** .

وكانت كلمة المهدي تدلّ على من هداه الله الى الايمان، وقد اطلقت على النبي؛ قال حسّان بن ثابت :

ما بالُ عينك لا تنام كأنّما كُحِلت مآقيها بكحل الارمدِ
جزعاً على « المهديّ » أصبح ثاوياً يا خير من وطئَ الحصى لا تبعدِ

ثم أطلق هذا الاسم فيما بعد على الخلفاء، لكنّ غلاة الشيعة خصوا به الإمام المنتظر الذي يعود في آخر الأزمان ليملأ الأرض عدلاً بعد أن مُلئت جوراً .

رأينا في المقدّمات العامة (ص ٢٥) أن فكرة المخلّص قديمة متأصّلة في تاريخ المحنة البشريّة، ونحن نعلم ان هذه الفكرة تقوى عند المظلومين في عصور الاستعباد والتعسّف . فقد مات عليّ مقتولاً ؛ ومات ولداه الحسن والحسين بالسُمّ او بالسيف . وقاسى الشّيعيون امرّ العذاب والاضطهاد في عهد الدولة

الأمويّة ولم يكن « جور النظام العباسّي وعسفه منذ قيام الدولة العبّاسيّة باقل من جور النظام الاموي المختلّ حفزاً للنفوس إلى التمسّك بعقيدة المهدي والتطلّع الى ظهوره لتخليصها من قسوة ذلك النظام الجديـــد وجوره » (فان فلوتن) .

قال دعبل الخزاعي المتشيّع :

قتلٌ وأسرٌ وتحريق ومنهبـــة فِعْل الغزاة بأرض الروم والخزرِ

أرى أميّـــة معذورين إن قتلوا ولا أرى لبني العبّاس من عُذُرِ

وتكفي مطالعة الرسالة التي كتبها ابو بكر الخوارزمي إلى شيعة نيسابور لتصوُّر بعض ما حلّ بأهل البيت من محن وويلات على ايدي بني أميّة وبني العبّاس، وقد جاء فيها : «نحن عصابة لم يرض الله لنا الدنيا فذخرنا للدار الاخرى... وقسمنا قسمين : قسماً مات شهيداً وقسماً عاش شريداً ، فالحيّ يحسد الميت على ما صار اليه » .

يقال إن فكرة المهديّ تعود إلى عهد عليّ قال بها ابن سبأ وهو يهوديّ اعتنق الإسلام وقال ايضاً بأن جزءاً الهياً قد حلّ في عليّ ، لكننا لم نعثر على هذه الكلمة بالمعنى الذي حدّدناه الا إبّان الثورة التي قام بها المختار في الكوفة سنة ٦٦ هـ/ ٦٨٥م، وقد ادّعى أنّ محمد بن الحنفيّة هو المهدي المنتظر ، وكانت الكوفة في ذلك العهد مهداً للفتن . وقد مات المختـــار ومات ابن الحنفيّة ، لكنّ الفكرة لم تمت بل انتشرت انتشاراً سريعاً . وادّعى معتنقوها ان المهديّ لم يمت وأنه سيعود يوماً ومن هنا نشأت فكرة **الغيبة** وفكرة **الرجعة** اللتين نجدهما عند اكثر فرق الشيعة .

وفي خلال الخمس والسّبعين سنة التي انقضت بين ثورة المختار وظهور الاسماعيلية، ظهرت نزعتان رئيسيّتان : **النزعة الفاطميّة** التي تطالب بالخلافة لولدي فاطمة زوجة علي وهما الحسن والحسين، و**النزعة الحنفيّة** التي تدعيها لمحمد بن الحنفيّة زوجة علي الثانية .

٥ **فكرة التفويض :**

وقد ظهرت عند الشيعة فكرة أخرى هي فكرة **التفويض** التي تمكّن صاحبَ الحقّ من ان يتنازل عن هذا الحق لغيره . وقد اصبح الخلفاء العباسيون **علويّين حنفيّين** عندما تنازل ابو هاشم بن محمد بن الحنفيّة عن حقه لابي عبدالله العبّاسي . ومع ان فرقة واحدة من فرق الشيعة قد تنازلت عن حقّها للعباسيّين، فقد أعتبر العباسيّون انّ حق العلويين بالإمامة قد عاد إليهم « بالتفويض » .

وكان الفاطميّون عند تأسيس الدولة العباسيّة منقسمين الى **حسنيّين** (أتباع الحسن) و**حُسَيْنِيّين** (اتباع الحسين) . وكان إمام الحسنيّين محمد بن عبدالله بن الحسن (١٠٠ – ١٤٥ هـ) المعروف **بالنفس الزكية**، وقد شكّل خطراً على الدولة العباسيّة فحاربه أبو جعفر المنصور وقتله مع أخيه ابراهيم، فانضمّ أكثر اتباعه الى الحسينيين، لكنّ قسماً منهم تبع زيد بن علي وعُرفوا **بالزيديّة** وشايع القسم الآخر أخاه محمّداً الباقر وعُرفوا **بالباقريّة**، وسار القسم الاخير تحت لواء جعفر الصادق بن محمد الباقر وهم **الجعفرية** .

٦ – **ظهور الاسماعيليّة :**

بعد وفاة جعفر الصادق سنة ١٤٨ هـ/ ٧٦٥ م انقسم اتباعه قسمين، قسماً تبع ابنه البكر اسماعيل وهم **الاسماعيلية** ويُعرَفون أيضاً **بالشيعة السبعيّة** لانّ اسماعيل في نظرهم هو الإمام السابع، (علي، الحسن، الحسين، علي زين العابدين، محمّد الباقر، جعفر الصادق، اسماعيل)، وتبع القسم الآخر موسى الكاظم أخا اسماعيل الاصغر وأحفاده حتى الامام الثاني عشر، وهو الامام المستتر محمد المهدي الذي استتر في نفق بسامُرّاء سنة ٢٦٠ هـ/ ٨٧٣ م، وهؤلاء هم **الموسويّة** او **الاثنا عشرية** .

قد انقسم الاسماعيليّون بدورهم قسمين : منهم من زعم انّ اسماعيل لم يمت قبل أبيه وأن أباه خصّه بالإمامة من بعده . فاسماعيل اذن هو القائم وهو المهدي المنتظر الذي سيعود يوماً لإنقاذ أمّته . وهؤلاء هم فرقة **الاسماعيليّة** .

وقال الآخرون إنّ الامامة بعد جعفر الصادق قد انتقلت الى محمّد بن اسماعيل، لأنّها بعد الحسن والحسين لا تنتقل من أخ الى أخيه بل تبقى في الصلب. وهذه الفئة هي فئة **المباركيّة** التي ينتمي اليها **القرامطة**، وهم يعتقدون أنّ محمّد بن اسماعيل لم يمت وأنّه القائم المهدي وخاتمة الانبياء.

الإسْمَاعيليَّة

١ – نظامهم :

ليس في التاريخ الاسلامي ولا في التاريخ العام، على ما نظنّ، جماعة تضاربت فيها الآراء كما تضاربت في الاسماعيليّة، ولا يزال الغموض يشمل تاريخها حتى اليوم مع أنّها ملأت عصوراً عدّة ودكّت عروشاً وشيّدت دولاً. وجهل حقيقة الاسماعيليّة يعود الى سببين رئيسيّين، أوّلهما تشيّع أتباعها، وقد راح المؤرّخون يحاولون فهمها على ضوء مذهبها السياسيّ العلويّ، وتشيُّع الاسماعيليَّة، في نظرنا وسيلة لا غاية؛ والثاني أن الاسماعيليّة كغيرها من الفرق المناوئة للنظام العبّاسيّ قد نشأت في جوٍّ من الارهاب فعملت في الخفاء، وأسّست الجمعيّات السرّيّة، حتى ان بعض المحظوظين القلائل كانوا على معرفة بحقيقتها، فلم يرَ فيها أخصامها وأكثر أتباعها سوى فرقة من فرق الشيعة تعمل على إعادة الخلافة الى أصحابها الشرعيّين أعني أحفاد فاطمة بنت الرسول.

ومهما يكن بين الاسماعيليّة والشيعة من قرابة روحيّة وسياسيّة وعقائديّة، فانّه يظلّ من الصعب فهمها اذا لم نربطها بالحركة البابكيّة الاشتراكيّة، التي زالت من الوجود كعصابة مسلّحة منظمّة لكنّها لم تزل كفكرة تشق طريقها في صفوف الشعب وتضمّ تحت رايتها الانصار والاتباع.

لعلّ من أسباب الفشل الذي مُني به بابك أنّ نطاق دعوته لم يتعدّ النطاق الاقليمي، وكاد ينحصر في فئة من الناس تقطن جبال آران وأذربيجان أي بين القبائل الايرانية دون سواها من العرب – وهم أسياد البلاد – ومن الترك والبربر

وهم وقتئذ «مادّة الاسلام وجيشه المنظّم» حسب تعبير الجاحظ. أمّا الاسماعيليّة فانها منذ البدء أرادت ان تكون شاملة، ووُفّقت الى أن تجمع بين «الغالبين والمغلوبين وأصحاب الافكار الدينيّة الحرّة ... والمتعصّبين للدين من جميع الطوائف، وتتخذ المؤمنين واسطة لنقل السلطة الى الكافرين، وتستعمل الغالبين آلة لهدم ما بنوه من الملك وتسليمه الى غيرهم... هذه كانت غاية عبدالله بن ميمون الاساسيّة، وهذه كانت أفكاره وهي كما ترى أفكار مدهشة غريبة جريئة قد ساعد على تحقيقها دهاؤه النادر ولباقته الغريبة ومعرفته العميقة لقلوب الناس» (دوزي).

فنحن نرى أنّ الاسماعيلية التي كانت في بدء امرها تدلّ على بعض الفرق الشيعيّة المعتدلة، ما عتّمت أن أصبحت مجموعة من المذاهب الدينيّة الغريبة عن الاسلام والاحزاب السياسيّة والاجتماعية، والآراء الفلسفيّة والعلميّة المتنوّعة، التي راحت تسعى الى تحقيق غاية واحدة، **هي نزع السلطة من أيدي العبّاسيين ونقلها الى أحفاد علي**. وقد دخلت في عقيدة الاسماعيليّة فكرة **المهدي وإمام الزمان** الذي سيعود ليتغلّب على بني العبّاس ويحلّ السلام والعدل في الارض محلّ الاستبداد والجور. وقد اتخذوا لهم بعض المبادىء الاجتماعيّة التي نقلوها عن أتباع مزدك وأتباع بابك، وهي تنحصر:

١ – في المساواة بين الرجل والمرأة.

٢ – في إبطال ملكيّة الاراضي وتوزيعها بالمجان والعدل على المحتاجين اليها.

٣ – في محاربة العصبيّة القوميّة وبثّ فكرة الاخاء الحقيقيّ بين جميع الناس على اختلاف أجناسهم ومللهم ونحلهم.

وهكذا كان ظهور الاسماعيليّة ردّ فعل في وجه الشعوبيّة، مع أن البغدادي يقول: «إن الشعوبيّة كانت تدخل في دين الاسماعيليّة وتؤيّده». وتعليل ذلك أن الشعوبيّة والاسماعيليّة تلاقتا في بغضهما للدولة الحاكمة وللعصبيّة العربيّة، فسارتا جنباً الى جنب دون أن تمتزجا ودون ان تتصادما.

وقد عملت الاسماعيليّة أولاً في الخفاء، فأسّست الجمعيّات السريّة التي

نعرف منها جمعيّة **إخوان الصفاء**، على نمط **الجمعيّات الفيثاغوريّة**؛ ولم يقف على أسرار هذه الجمعيّات الا القادة المقرّبون الى زعيم الحركة الذين قطعوا المراحل السبع ووصلوا الى المرحلة الاخيرة . أمّا عامّة الشعب، وهم «العميان والحمير» كما كانوا يسمونهم، فكان غذاؤهم ما جاء في الكتب المنزلة عامّة والقرآن خاصّة . وامّا أولو العقول الثاقبة، التي «فتح الله بصائرها وابصارها» فانها وحدها جديرة بمعرفة المذهب : «أدعُ الناس بأن تتقرّب اليهم بما يميلون اليه واوهم كلّ واحد منهم بأنّك منهم، فمن آنست منه رشداً فاكشف له الغطاء» . «واذا ظفرت بالفلسفيّ فاحتفظ به فعلى الفلاسفة معوّلنا وإنّا وإيّاهم مُجمعون على ... القول بقدَم العالم لولا ما يخالفنا فيه بعضهم من أنّ للعالم مدبّراً لا يعرفه .»

٢ – أئمّة الإسماعيليّة ودعاتها :

يذكر برنرد لويس في كتابه عن الاسماعيليّة عقيدتين تشترك فيهما جميع الفرق الباطنيّة :

ا – **عقيدة التبنّي الروحي** : فالمعتقدات الغنوصيّة وتعلّق الاسماعيليّة بمعاني الأشياء الباطنة حملتها على تعليق أهميّة كبرى على التبنّي الروحي لانّه يصدر عن النفس الخالدة لا عن الجسد الفاني . قال اخوان الصفاء : «واعلم انّ المعلم والأستاذ أب لنفسك وسبب لنشوئها وعلّة حياتها، كما أنّ والدك أب لجسدك وكان سبباً لوجوده، وذلك أنّ والدك أعطاك صورة جسدانيّة ومعلّمك أعطاك صورة روحانيّة، وذلك أنّ المعلّم يغذّي نفسك بالعلوم ويربّيها بالمعارف ويهديها طريق النعيم واللّذة والسرور والابديّة والراحة السّرمديّة، كما أنّ أباك كان سبباً لكون جسدك في دار الدّنيا، ومربّيك ومرشدك الى طلب المعاش فيها التي هي دار الفناء والتّغيير والسّيلان ساعة بساعة، فسل يا أخي ربّك أن يوفّق لك معلّماً رشيداً هادياً سديداً واشكر الله على نعمائه السّابغة [1] » .

وقال نصير الدين الطوسي إن ذرّيّة الامام تكون على أربعة أوجه : أوّلها

(١) الرسائل، ٤ ص ١١٣ .

بالمعنى مثل سلمان الفارسي"، والثانية بالمعنى والشكل مثل مولانا الحسن، والثالثة بالمعنى والشكل والحقيقة مثل مولانا الحسين، والرابعة بالشكل الجِسْمي" مثل المستعلي.

ب ـ **التفريق بين الامام المستودَع والامام المستقِر** : فالاسماعيليّة تقول إنّ الامام المستودَع هو ابن الامام المستقر، وأكبر ابنائه ان كان له اكثر من ولد . وهو يعلم جميع أسرار الامامة، وهو أكبر رجال زمانه ما دام يتّصف بهذه الصفة . غير أنّه لا يستطيع ان ينقل الامامة الى نسله، فيصبح أبناؤه وأحفاده **اسياداً** لا أئمّة ؛ أمّا الامام المستقر، فله جميع صفات الامام وله الحق في أن ينقلها الى نسله .

أوّل أئمّة الاسماعيليّة **محمّد بن إسماعيل** . انتقل من الحجاز الى بلاد الشام والعراق وفارس يبثُّ الدعوة لنفسه سراً خوفاً مـــن بطش الرشيد . ويعتبره أتباعه أوّل الأئمّة المستترين، ويدّعون أنّه أسّس ديناً جديداً ينقض الدين القديم، وقد وضع محمّد مع ميمون القدّاح أسُس المذهب الاسماعيلي .

مات محمّد عن ابناء عدّة لا نعرف منهم إلاّ **عبدالله الوضي** الذي نشطت الدعوة في ايّامه وانتشرت . وقد عاصر عبدالله الحركة الفلسفيّة التي قامت في ايام المأمون، ويقال ان ابنه محمداً هو صاحب رسائل « اخوان الصفاء » .

وقد كان لكلِّ إمام حُجّة، وكان ميمون القدّاح حجّة اسماعيل وعبدالله بن ميمون حجّة عبدالله محمد وابنه احمد .

ويعتبر عبدالله بن ميمون اقوى شخصيّة عرفتها الاسماعيليّة فقد عرف كيف يستفيد من ضعف الخلافة العباسيّة لينشّط الدعوة الاسماعيليّة، ومن انقسام فرق الشيعة الى حنفيّة وحسنيّة وحُسينيّة ليضمّهم تحت راية إمامه اسماعيل بن جعفر الصادق .

وقد حاول تأسيس دين جديد يضمُّ جميع الاديان، ويرضي الشيعي والسني والمسيحي واليهودي والمجوسي. امّا المسائل الرئيسيّة التي قام عليها مذهبه فتنحصر في ما يلي :

١ - تدريج التعليم وفقاً لمقدرة العقول على فهمه . وكانت المراتب سبعاً اوّلها للمبتدئين وآخرها للواصلين، وفيها يجري الكشف .

٢ سرّية التعليم خوفاً من السلطة العباسية وتشويقاً للناس .

٣ - اللجوء الى الفلسفة ، وخاصّة الفلسفة الافلاطونيّة الحديثة، وتركيز المذهب الاسماعيلي على اسسها .

٤ - اختيار الدعاة وإعدادهم إعداداً دقيقاً، وهذا الاختيار كان يقع على من يتوسّم فيهم توقّد الذكاء وغزارة العلم وحسن الكلام وسهولته وقوّة الحجّة .

٥ - اللجوء الى التأويل بحيث لا يعلم المعنى الحقيقي للنصوص المنزلة الا الامام واقرب المقرّبين اليه .

٦ - نظريّة الامام المستتر الذي لا يعرفه الا عبدالله فتصبح بين يديه جميع مقدّرات الدعوة .

وهكذا اصبح عبدالله روح الحركة ودماغها المفكّر ؛ وقد اسس في جميع انحاء العالم الاسلامي جماعات سلّم زمام قيادتها الى ولد من اولاده .

وكان عبيدالله المهدي مؤسس الدولة الفاطميّة في المغرب احد احفاد عبدالله بن ميمون لا احد احفاد علي ، فكيف أصبح الحجّة إماماً ؟

تكلّمنا على التّبني الروحي وقلنا ان الامام المستودَع يتمتّع في حياته بجميع صفات الامامة لكنّه لا يستطيع نقلها الى احفاده . وعبيدالله كان اماماً مستودَعاً، أعاد الامامة الى صلب الحسن ولم يتركها لاولاده ، فخلفه محمد القائم بن الحسين بن احمد وهو اوّل خليفة فاطميّ من نسل علي .

٣ - المذهب الاسماعيلي :

كان مؤرّخو الفلسفة الاسلامية ، الى عهد غير بعيد، لا يعرفون عن

الاسماعيليّة إلا ّ ما كتبه عنهم أهل السنّة من المسلمين، وهم ألدّ أعدائهم، يتّهمونهم بالكفر والزندقة والخلاعة، ويرون فيهم أشدّ أخصام الاسلام خطراً؛ فقد كتب عنهم البغدادي في كتاب الفَرْق بين الفِرَق: «ان ضرر الاسماعيلية على الاسلام أعظم من ضرر اليهود والنصارى والمجوس بل أعظم من مضرّة الدهريّة وسائر أصناف الكفرة عليهم، بل أعظم من ضرر الدجّال الذي يظهر في آخر الزمان». ويقول في موضع آخر: «والذي يصحّ عندي من دين الباطنيّة أنّهم دهريّة زنادقة يقولون بقدم العالم وينكرون الرسل والشرائع كلّها لميلهم الى استباحة كلّ ما يميل اليه الطبع». ويذكر البغدادي أيضاً كتاباً لاحد الدعاة الاسماعيليّين يقول فيه: «إنّي أوصيك بتشكيك الناس في القرآن والتوراة والزّبور والانجيل وبدعوتهم الى ابطال الشرائع والى ابطال المعاد والنشور من القبور وابطال الملائكة في السماء وإبطال الجن في الارض».

أمّا اليوم فانّنا أصبحنا نعرف الشيء الكثير عن الاسماعيليّة نقتبسه من كتبها التي نشر أهمّ قسم منها المستشرق الروسي ايفانوف ومن الابحاث العديدة التي قام بها كارّا دي فو ومسّينيون وإيفانوف وبرنرد لويس وغيرهم.

تبدو لنا الاسماعيليّة على ضوء هذه المصادر جمعيّة سرّيّة كما قلنا ذات مبادىء سياسيّة واجتماعيّة وفلسفيّة، تتّصف كلها بتحرّرها الديني ونزعتها العقليّة؛ والفرق بين مذهب الاسماعيليّة العقلي ومذهب المعتزلة، أن المعتزلة كانوا يلجأون الى العقل للدفاع عن الدين، فيما تستخدمه الاسماعيلية لتقويض أسس جميع الاديان.

وتعتقد الاسماعيليّة بامام معصوم، يسمّيه نصير الدين الطوسي **نور الهداية وقنديل العزّة الصمدية وشخص المعرفة والمحبّة** ... «وضع الله وحدته عليه، وخلع عليه ألوهيّته، الى الابد... كلمته كلمة الله وأعماله أعمال الله وكذلك أوامره ونواهيه ورغباته ومعرفته وقدرته ووجهه وسمعه وبصره». فتصبح كلمة الامام فوق أحكام الشريعة وكل معرفة لا تكون إلاّ به، فالمعرفة الحقّة هي إذن تعليم، ولذلك عرفت الاسماعيليّة **بالتعليميّة**.

الباطن والظاهر :

تقسم العقيدة الاسماعيليّة قسمين : **الظاهر** وهـــو كل ما يتعلّق بالسلوك الخارجي والعلاقات بين البشر ، **والباطن**، ومعناه أنّ للآيات المنزلة والعقائد معنى باطناً لا يعرفه الاّ الامام والمقرّبون اليه . وقـــد تمسّك الاسماعيليون بالمبدإ القائل بأن **لا ظاهر بدون باطن يقابله كما أنّه لا باطن بدون ظاهر يقابله** ؛ وهذا ما جعل الاسماعيليّة تُعرف باسم **الباطنيّة** .

ولم يختلف **المذهب الظاهري** عن المذهب السني اختلافاً ذا شأن ، حتى انّ كلّ ما يأمر به الاسلام كان الزامياً لكلّ إسماعيليّ مهما سمت مرتبته وتعمّق في معرفة الباطن .

أمّا **المذهب الباطني** فيقوم على أساسين أوّلهما تأويل القرآن والشريعة تأويلاً يتّفق مع أهداف الاسماعيليّة ، والثاني – وهو الأهمّ – **معرفة الحقائق** ، وهي جملة المذهب الفلسفي والعلمي للاسماعيليّة الذي يرجع في جوهره الى البرهان على أنّ الامامة أمر الهيّ ، وانّها تعود للفاطميّين دون سواهم .

وقد كان قادة الحركة الاسماعيليّة يحرصون على ان لا يكشفوا من مذهبهم لكل شخص إلاّ بقدر ما يستطيع عقله أن يفهمه . وقد ذهب اخصام الاسماعيليّة الى انّ هذا المذهب كان منافياً للاسلام ؛ امّا في الحقيقة ، فانّ اهمّ النقاط التي يدور عليها البحث في القسم الباطني من المذهب الإسماعيلي ، هي القضايا الجوهريّة التي يرتكز عليها الاسلام ، من الاعتراف بوجود الله ووحدته المطلقة ، ورسالة محمّد، والاعتراف بأنّ القرآن كلام الله . لكنهم حاولوا ان يشرحوا الآيات القرآنيّة على ضوء التعاليم الفلسفية التي كانت قد انتشرت في عصرهم، ولا سيما الفلسفة الاسكندرانية . وهم لم يتقيّدوا بتعاليم افلوطين، فأضافوا اليها الكثير من مذهب الفيثاغوريّة الحديثة وعناصر عديدة اقتبسوها عن المزدكية والمانويّة والمسيحيّة. وقد دخلت ايضاً في مذهب الاسماعيلية عناصر اقتبسوها عن الغنوصية وعلم التنجيم .

وقد اقتبست الاسماعيليّة الشيء الكثير عن المتصوّفين، وخاصّة العناصر التي اخذها هؤلاء عن الافلاطونيّة الحديثة، لكنّهم لم يأخذوا بالتعابير الصوفيّة، ولم يقبلوا نظريتي الاتّصال والحلول.

أما فلسفة الاسماعيليّة الطبيعيّة فانها تستند الى فلسفة ارسطو، ولا تختلف عنها في جوهرها، وسنرى كل ذلك في دراستنا لاخوان الصفاء. ونحن نذكر الآن القضايا الرئيسية للفلسفة الاسماعيليّة، كما يحدّدها نصير الدين الطوسي في كتابه «روضة التسليم» الذي وضعه بالفارسيّة ونشره إيفانوف مع ترجمته الانكليزيّة.

إنّ ما يلفت النظر في الدرجة الاولى هو التفريق بين **«العالم الاكبر»** و **«العالم الاصغر»**. اما طريقة حدوث هذا العالم الاكبر، فعن **فيض أزلي**:

أصل الوجود واحد **وهو أمر الله** أي **كلمته**.

واوّل ما صدر عن الله بدون توسّط هو **العقل الكلّي**، وكل ما عدا ذلك فبتوسّط. وعن العقل الكلّي صدرت **النفس الكلّية**، وعن النفس الكلّية صدرت **الهيولى الكليّة**.

وقد جمع الاسماعيليّة بين نظريّة افلوطين في الفيض ونظرية بطليموس في تركيب الكون، فادخلوا عقولاً مختلفة يطابق عددها عدد الافلاك.

العقل يتصوّر، والتصوُّر يصبح علة للوجود كما يقول افلوطين. فعندما تصوّر العقل الأوّل علّته اصبح هذا التصوُّر علّة لوجود العقل الثاني اي **عقل فلك الأفلاك** ويسمّى ايضاً فلك العرش. وعندما عاد هذا العقل الى ذاته وتصوّر انّها ناتجة عن غيره اصبح تصوُّره علّة لوجود النفس الكليّة اي **نفس فلك الافلاك**، وعندما تصوُّر العقل الاوّل ذاته انه ممكن اصبح هذا التصوّر علّة لوجود **فلك الافلاك**.

امّا **الهيولى والصورة** فكانتا عندما تصوّرت النّفس الكليّة العقل الاوّل وعلمت انّه كامل. فمن هذا التصوُّر كانت الصورة المستمدّة من حيّز الكمال،

وعندما تصوّرت النفس الكليّة جوهرها وعلمت انّها ناقصة كانت الهيولى المستمدة من حيّز النقصان .

وسائر العقول واشتراكها في سير العالم، والنفوس وتصرّفاتها والافلاك وتدبيراتها ، والاركان (العناصر)، وتأثيراتها والمواليد (ممالك الجماد والنبات والحيوان) وتناسباتها، كلّها من تصوّر العقل . وما ان تصوّر العقل ذلك حتّى كان ابداع واختراع .

وللعقل الثاني، الذي هو عقل فلك البروج ، اي فلك الكواكب الثابتة (الكرسيّ) وللعقول التي دونه ثلاث تصوّرات يصدر عن أحدها بالتتالي عقل فلك زُحَل وعقل فلك المُشتري وعقل فلك المرّيخ وعقل فلك الشمس وعقل فلك الزُهَرَة وعقل فلك عُطارِد وعقل فلك القمر ، ويصدر عن الثاني نفس هذه الافلاك وعن الثالث الافلاك ذاتها .

وهكذا أراد الله العاقل ان يكون العالم مؤلّفاً من تسعة أفلاك لكلّ فلك منها محرّك مفارق هو عقله ومحرّك مباشر هو نفسه، ويشبّه نصير الدين المحرّك المفارق بالمغناطيس يجذب اليه الحديد والمحرّك المباشر بالريح تهزّ الاغصان .

امّا العقل العاشر فهو العقل الفعّال، **وواهب الصور** لانّه ينقل الكائنات الموجودة في عالم الكون والفساد من القوّة الى الفعل .

وقد اراد الله ايضاً ان تكون الافلاك تسعة، والبروج اثني عشر، والآباء (السيّارات) سبعة، والأمّهات (الاركان) أربعاً والمواليد ثلاثة ، **ولا يعلم ذلك إلاّ الائمّة** لانهم وحدهم يفهمون الخلق بكليته وفي جزئياته .

وكان كل ذلك بفضل ما يسميه الطوسيّ **قوة الإبداع وأمر الفيض** الذي بلغ العرش ومنه الكرسي ثم هبط من فلك الى فلك حتى بلغ فلك القمر . وبقوّة هذا الفيض سقطت شعاعات الكواكب عن طريق فلك القمر على الاركان واثارت نشاط العناصر ، فأصبح التحرّك الذي هو علّة اجتماع العناصر وافتراقها أمراً ضروريّاً .

العقل والنفس والهيولى :

يعتبر نصير الدين الطوسي العقل الاول والعقل الفعّال والعقل الكلّي مفهومات متعدّدة في الاسم واحدة في الحقيقة . وقد سُمّي العقل الاول اوّلاً لأنّه أوّل ما وُجد، وسُمّي فعّالا لان بتأييده انتقلت الموجودات من القوّة الى الفعل، وسُمّي كليّاً لانّ العقول الفرديّة من آثاره .

والنّفس أيضاً واحدة . فالعالم من الفلك المحيط حتى مركز الارض يكوّن **عالماً اكبر** النفس الكليّة هي نفسه . وهي تعمل في الجسد، لكنّ أفعالها وتأثيراتها مختلفة باختلاف قابلها، فهي في السماوات **محرّكة** وفي الارض **ساكنة** وفي الاركان **مازجة** وفي النبات **منمّية** وفي الحيوان **محركة بالإرادة** وفي الانسان **ناطقة ومميّزة** .

أمّا الهيولى، فانّها تدلّ على كلّ **ما هو قابل لشيء**، ولها معان أربعة :

الهيولى الكليّة : وهي الجسم المطلق الذي يتصرّف بأجرام العالم الجسماني من الكرة المحيطة الى مركز الارض .

هيولى الطبيعة : وتطلق على الاركان التي تتكوّن منها المعادن والنبات والحيوان .

هيولى الصناعة : وهي كل مادّة تستعمل في الصناعات .

هيولى المادّة : وهي المادّة التي يمكن ان يكون منها كلّ شيء .

والهيولى تدعى **مادّة منفعلة** وظيفتها ان تكون قابلة لجميع الصور .

معرفة النفس الانسانية :

لا يستطيع الجسم بما هو جسم ان يفعل ويتحرّك، ولئن تحرّك بعض الاجسام فعن قوّة غريبة عن طبيعتها الجسمانية . ولبعض الاجسام حركة معروفة . فحركة النار من المركز الى الخارج، وحركة الماء من الخارج الى المركز، وهي حركتها الطبيعيّة . وبعضها يتحرّك الى جميع الجهات، لكنّ لبعضها حركة عن غير شعور وادراك وهي النباتات، ولبعضها حركة اختياريّة عن شعور وإدراك وهي الحيوان، ولبعضها حركة عن شعور وإدراك وتمييز وهي الانسان .

ونفس النبات والحيوان متجزّئة تفنى بفناء اجسادها امّا نفس الانسان فمُحدثة خالدة، وامّا قوى النفس وافعالها فلا تختلف عمّا بيّنه ارسطو .

معرفة العقل الانساني :

ينكر الطوسي ان تكون العقول متساوية، ويقول كما يقول الفلاسفة إنّ العقل يمرّ بمراتب مختلفة، لكنّ هذه المراتب تختلف قليلاً عما هي عليه عند الفارابي مثلًا . ففيما يجعل الفارابي مراتب العقل ثلاثاً : العقل الهيولاني والعقل بالفعل والعقل المستفاد نرى نصير الدين يجعلها أربعاً : العقل الهيولاني والعقل الملائكي والعقل بالفعل والعقل المستفاد .

ثم يعود صاحب الكتاب الى المقارنة بين العالمين الاكبر والاصغر فيقول « إن العالم الاكبر يؤلف شخصاً واحداً هو **الانسان الكلـّي** . وعند بلوغ هذا الانسان الكلـّي ينتج عنه **الانسان الجزئي** الذي هو العالم الأصغر » .

انواع المعرفة :

المعرفة ثلاثة أنواع : ضروريّة ونظريّة وتعليميّة . **فالمعرفة الضروريّة** أو البديهيّة هي التي تصدر عن قوى الانسان وتتعلـّق بفكره لا بتعليم غيره . **والمعرفة النظريّة** هي التي تقتضي الفكر والرويّة، والفكر هو الذي يعلـّمنا أنّ الانسان ليس بصانع لاعماله بـــل هو متعلـّق بغيره غير قادر على تقرير مصيره ، ويمكـّننا من الوصول الى معرفة الله وصفاته . **والمعرفة التعليميّة** هي التي تأتينا عن **معلـّم كلـّي** ولا يمكن الوصول إليها بدون هذا المعلـّم كالمعرفة المتعلـّقة بوحدانيّة الله وطبيعته وصدور الاشياء عنه وعودتها اليه .

وهنا تنفرد الإسماعيليّة في نظرية التعليم الذي أخذت عنه اسم **التعليميّة** وهي تربطها بالإمام المعصوم الذي بدون معرفته لا سبيل الى الخلاص . وتنفرد أيضاً في نظرها الى الخير والشرّ . فتدحض رأي الزراداشتيّة القائلة بمبدأين قديمين هما يزدان (اهورا مزدا) مبدأ النور والخير ، وأهرمان مبدأ الظلام والشرّ . فالخير من مستلزمات الكمال والشرُّ من مستلزمات النقصان. العقل الاوّل خير محض ، والنفس الكليّة خير وشرّ ، والجسم المطلق شرّ محض . والعالم مركـّب من عوالم ثلاثة : العالم الروحاني وهو خير محض ، والعالـَم النفساني وهو خير وشرّ ، والعالم الجسماني وهو شرٌّ محض ، والناس أيضاً ينقسمون هذه الاقسام .

والقضاء والقدَر من أمر الله الازليّ وهما نحو الخير ويُشرف عليهما ملكان : **السابق والشاهد** . أمّا الشرّ فلا ينتج عن القضاء والقدر بل هو من جهة الحجُب

التي تقيمها حواسُّنا وخيالنا ونزعاتنا أمام عقلنا ونظر بصيرتنا . لذلك **نحتاج الى معلّم يزيل هذه الحجب لأننا بدون هذا المعلم قد نختار الشر ونعتبره خيرًا .**

الثواب والعقاب وخلق العالم :

يقول نصير الدين الطوسي إن اكثر المسلمين يعتقدون أنّ النعيم مكان مادّي فيه جميع أسباب الهناء وأنّه في اعلى علّيّين ، وأن الجحيم عكس ذلك . وقد وصفت الكتب المنزّلة الجحيم والنعيم بهذه الصفات المادّيّة لتقرّبها من عقول الشعب وليس النعيم في الحقيقة إلاّ الوجود اللامتناهي والجحيم إلاّ الفناء اللامتناهي . وقد أخذ نصير الدين عن أفلاطون نظريّة التفريق بين عالَم المُثل والعالم المحسوس الذي هو عالم الظاهرات فقال إنّ النعيم المطلق هو **عالم المباينات**، والجحيم المطلق **عالم المشابهات** .

والخواصّ وحدهم يفهمون هذه الامور كما يفهمون تأويل الكتب المنزّلة . فسفر التكوين في التوراة مثلًا قصّة رمزيّة ، وكثير من الآيات القرآنيّة أيضاً رموز لا يفهم معناها الباطن إلاّ الذين وصلوا ببصائرهم الى عالم المباينة .

أمّا الاعتقاد بوجود العالم في زمن وعدم وجوده في زمن آخر فخرافة من نسج الخيال لأنّ من قال إنّه كان وقت لم يكن فيه الله خالقاً فقد كفر .

أدوار العالم :

عندما نقول : إنّ العالم لم يكن ثم كان ، نقصد بذلك الادوار المختلفة للعوالم التي يبلغ عددها ثمانية عشر ألفاً . والخلق لم يحصل في ستة أيام بل في ستة آلاف سنة : « وإنّ يوماً عند ربّك كألف سنة مما تعدّون (سورة الحج، آية ٤٧) . ويُخطِىءُ مَن يقول إنّ الإنسان لم يكن في العالم منذ البدء ، لأنّه غاية مواليد الطبيعة التي هي غاية دوران الأفلاك . فكل ما في العالم من معدن ونبات وحيوان كان منذ البداية وليس آدم إلاّ الإنسان الاوّل في دور من أدوار العالم .

وفي كل دور من الادوار تختلف الملّة القائمة في هذا الدور بسننها وشكلها وطرق معيشتها وطريقتها (دينها) . وآدم هو واضع الملّةِ في دورنا لذلك نحن آدميّون .

وفي كل دور من الادوار تمرُّ الشريعة بأدوار ستر اي **أدوار الظاهر** وادوار كشف أي **ادوار القيامة** . وكلُّ دور يدوم الف سنة وكل سبعة الآف سنة

تكون قيامة وكل سبعة ادوار (٧ × ٧ = ٤٩) اي كلّ تسعة واربعين الف سنة تكون قيامة القيامات. وتتعاقب ادوار السّتر وادوار الكشف تعاقب الليل والنهار.

النبوّة والإمامة :

يخضع الناس لناموسين : **ناموس الشريعة وناموس القيامة** . امّا ناموس الشريعة فانّه يحدّد علاقات الانسان بالانسان وهو من النبيّ، وامّا ناموس القيامة فيحدّد علاقة الانسان بالله وهـو من قائم القيامة . وقائم القيامة يعيّن زمان الشريعة، ويكون دور الستر للنبي ودور الكشف للامام .

يكون الناس في الدور الاوّل تحت تأثير الحسّ والخيال، فيأتي النبي ويضع لهم الشريعة بشكل يستطيعون فهمه ثم ينتهي هذا الدور ويبدأ دور الكمال فيأتي الامام ويسيطر على جميع الادوار ويكشف عن الحقيقة، فتصبح المعارف الحسيّة والوهميّة والخياليّة صحيحة صحّة المعقولات المطلقة والوحي الالهي، وذلك بفضل التأويل الذي هو « ردّ الشيء الى اوّله » اي الى معناه الحقيقي الباطن .

وقد رتّب الله الاجناس فجعل النبات في نهاية المعادن وجعل الحيوان في نهاية النبات وجعل الانسان في نهاية الحيوان وجعل الانبياء في نهاية الانسان .

وللكلمة العليا والعقل الاوّل والنفس الكليّة مظاهر في هذا الكون. فمظهر الكلمة العليا هو الامـام ومظهر العقل الاوّل هو حجّة الامام ومظهر النفس الكليّة هو النبي .

وأن نسمّي النبي نبيّاً او واضع الشريعة او مظهر النفس الكليّة فذلك شيء واحد .

والنبي متعلّم ومعلّم في آن واحد . هو متعلّم لانه يتلقّى المعرفة من الروحانيّات والملائكة عن طريق الوحي والالهـام . وهذا يعني أنّ النفس الكليّة، وهي اللوح المحفوظ، تنير نفسه، لكنّ الوحي لا يصل اليه بدون معارضة الخيال لانه إنسان كسائر الناس : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى الي » (سورة فُصّلت، آية ٦) .

امّا الامام فهو السيّد الذي بارادته يوجد ما ليس بموجود وبأمره يصبح المحال ضروريّاً . ومعرفة الإمام كامام لا تتمُّ للعامّة فلا الحسُّ ولا العقل يستطيعان

الوصول الى معرفة ذات الإمام وطبيعة صفاتها، امّا معرفةُ طبيعة الانسانيّة فممكنة. وقد جعل الله من الامام مركز السماوات وقطب الارض ليظلّ كل ما يتحرّك وكل ما هو ساكن على حاله. وبقاء شخص العالم وروحه، متعلّق ببقاء شخص الإمام وروحه: «لو خلَتِ الارضُ من إمام الساعة لمادَت بأهلها». والامام لا يحتاج الى الطبيعة الجسمانية ولا الى الطبيعة الروحانيّة وإنما خُلقنا جميعاً لتحتاجا إليه، فقد جعل الله الناس والجنّ والملائكة تحت أمره وجعله **مالك الرقاب**.

«كلُّ خليقة منقادة لنا بقدرته وصائرة الى طاعتنا بعزّته» وقد وضع الله وحدتَه فيه وخلع ألوهيّته عليه الى الابد. لذلك يحقُّ للامام أن يقول: «أنا رافع السماوات وأنا باسط الأرضين، وأنا الاوّل والآخر، والظاهر والباطن، وأنا بكلّ شيءٍ عليم».

وإذا كان الامام كاملاً فهو لا يتغير ولا يتبدّل ولا يزول. ولا يكون إمام بلا إمامة ولا تكون إمامة بلا إمام.

بقي ان نبحث عمّن يكون هذا الامام.

لا تنطبق الاوصاف التي ذكرنا على الانبياء ولا على الحجج ولا على الحكماء ولا على الملوك لانهم جميعاً يحتاجون إليه لينالوا منه الكمال. الامام هو عين الحقّ وتمام الكمال، وهو واحد، والائمّة في الظاهر والحقيقة ينحدرون الواحد من الآخر. ولئن ظهر الامام بشكل نطفة أو بشكل طفل أو بشكل يافع أو بشكل هرِم فهو واحد وإنما نحن الذين نراه بأشكال مختلفة، كما يرى المصاب بدوار البيت يدور وهو ساكن، وكما يبدو الحلو للمريض مرًّا.

ومعرفة الامام بذاته الحقيقيّة لا تتمّ لعامّة الناس. أمّا في عالم الاضافة والمشابهات، فيُعرف الامام على أربعة وجوه:

١ — معرفة شخص الامام في شكله الطبيعي الجسماني تتمّ للحيوان والاعداء والاتباع.

٢ – معرفة اسمه ونسبه الجسماني تتمّ لاتباعه وأعوانه فتقام له الدعوات وتـُحَلّ باسمه الاوزار .

٣ – معرفة الامام والاعتراف بإمامته والايمان به والتسليم له . وعلى هذه المعرفة يقوم الفرق بين أتباع الحق وأتباع الباطل .

٤ – معرفة ذات الامام من خلال حقيقة صفاته . وهذه المعرفة تكون بتنزيه فكرة الامام وتقديسها. والنفوس القدسيّة ذاتها والعقول النيّرة تظلّ عاجزة عنها كما تظلّ العين عاجزة عن أن تنظر الى الشمس وتتفرّس في النور المحض .

والائمّة جميعهم واحد، **والرجعة** معناها ظهور الامام بشكل جديـــد . والامام والقائم في المعنى الديني واحد . وتستعمل كلمة « قائم » للدلالة على الامام المتصرّف بالشريعة . وكلّ حقيقة غير حقيقة الامام كفر .

وللأئمّة معاونون هم : **المتعلّم والمعلّم والداعي وباب الباطن ولسان العلم والحجّة الكبرى ويد القدرة** .

فالمتعلّم هو الذي يجهل فيسعى الى المعرفة . والمعلم هو الذي حصل عليها ونقلها إلى غيره وحجّة الامام هو الجاهل الذي يصبح عالماً بفيض أنوار التأييد من الامام . ويد القدرة هو الذي يدير شؤون الدولة؛ ولسان العلم كالماء الغائر في الارض يعطي النبات حياة وقوّة .

الأوصياء والأضداد :

والانبياء ستة هم آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد، والسابع هو المهدي المنتظر .

ولكلّ نبيّ وصيّ هو مستقَرّ نور الامامة، وعلم النُّبوة مستودع لديه . فوصيّ آدم شيث، ووصيّ نوح سام، ووصيّ إبراهيم ملك السلام، ووصيّ موسى

ذو القرنين المعروف باسم هارون، لكنّ هارون مات قبل موسى فاستودعَ يوشَعَ ابن نون الوصاية وحفظها الى ان اعادها الى نسل هارون، ووصيّ عيسى مَعَدْ المسمّى شمعون الصّفا، ووصيّ محمد علي .

ولكل نبيّ ضدّه وعدوّه : « وكذلك جعلنا لكلّ نبيٍّ عدوًّا من المجرمين» (سورة الفرقان، آية ٣١) . فضدّ آدم إبليس، وضِدّ نوح نَسر، وضدّ إبرهيم نمرود، وضدّ موسى فرعون، وضدّ عيسى يهوذا، وضدّ محمد أبو لَهَب .

وبما أن دعوة محمد كانت مقدّمة للقيامة فإن الاركان السبعة لشريعته قد أخذت معاني معيّنة .

فالشهادة معناها الاعتراف بالله، **والطهارة** معناها التحرُّر من الطقوس الدينية القديمة، **والصلاة** معناها التبشير بمعرفة الله، **والصيام** معناه الانقطاع عن اهل الكفر بالتقيّة، **والزكاة** معناها ان يقتسم الانسان مع غيره ما أنعم الله عليه به[1]، **والحج** معناه ان يُعرِض الانسان عن الاقامة الزائلة ويسعى الى إقامة لا تزول، **والجهاد** معناه أن يُفني الانسان نفسه في ذات الله .

وفي الجنّة حسب نصّ الوحي ماءٌ ولبن وعسل وخمر . **فالماء** يرمز الى المعرفة البديهيّة التي يصل إليها كلُّ انسان، **واللبن** الى المعرفة النظريّة العاديّة، **والعسل** الى المعرفة التعليميّة، **والخمر** الى المعرفة التأييديّة .

رأي بعض الاسماعيلية في الإمام :

يجعل بعض الاسماعيلية من النبيّ محمد مظهر العقل الكلّي ويصبح عليّ وصيّه ومظهر النفس الكلّيّة. فالامام هنا يأتي في الدرجة الثانية بعد النبي لا في الدرجة الاولى قبله . لكنهم كلّهم يجمعون على ضرورة معرفة الامام للخلاص لانّ « من مات ولم يعرف إمام زمانه فقد مات ميتة الجاهليّة » .

---

(١) وهكذا نرى في الإسماعيلية النزعة الاشتراكية التي تكلمنا عنها .

وقــد تأثّرت **النزاريّة** من الاسماعيليّة بالافكار الصوفيّة وأعطت الحياة الروحيّة أهميّة كبرى وجعلت من **نور الإمام** مبدأ الكون الاسمى. وقـــد اعتبرت مبدأ الامامة، اي مبدأ الهداية الالهيّة موجوداً قبل إبداع الكون. فالامام هو إذن **الأمر الالهي**، و**الكلمة** وال **«كُن»** التي نطق بها القرآن. وفيما يعتبر نصير الدين الطوسي البنوّة الروحيّة قبل البنوّة الجسديّة، يرى النزاريّون أنّ الجزء الالهي الموجود في الامام ينتقل من الأب الى الابن عن طريق **النصّ**.

أثر الاسماعيليّة :

بين يدينا كتاب فُقِدت صفحاته الاولى والاخيرة فضاع عنوانه واسم مؤلّفه، جاء فيه : «لو أردنا أن نتتبّع بالتفصيل تاريخ الحركات التي أحدثتها الاسماعيليّة وكانت دائماً تحت تأثيرها لوجب ان نضع لذلك مؤلّفات عديدة تفي بالغرض، وكذلك لو أَردنا أن نبحث بالتدقيق عن تأثير الافكار الاسماعيليّة في الآداب والفلسفة الاسلاميّة وحياة المجتمع الاسلامي في الاعصر المذكورة؛ ولهذا نكتفي بالاشارة إلى أنّ الافكار التي بثّها دعاة الاسماعيليّة بين طبقات المسلمين وغير المسلمين كان من شأنها أن قلبت حياتهم رأساً على عقب وأَحدثت بينهم من التغيير ما لا تزال آثاره باقية حتى اليوم، فالفلسفة مديونة لهم برسائل «إخوان الصفاء» وهي أَوّل دائرة للعلوم والمعارف ظهرت في العالم وقد حاولوا أن يبثّوا فيهـــا مبادئهم العلميّة ونظرهم الخاص إلى طبيعة الانسان وينشروا فيها آراء فلاسفة اليونان الذين كانوا في نظرهم من درجة الانبياء أو أعلى فمهّدوا بذلك السبيل لفلاسفة الاسلام كالفارابي وابن سيناء وغيرهم إذ لا شكّ في أَنّ كثيراً من نظريّات هؤلاء الفلاسفة وأفكارهم السامية مأخوذ عن كتب الاسماعيليّة، نذكر من ذلك نظريّة الفلاسفة المذكورين إلى ما يعرف بالاستعداد للنبوّة أو بعبارة أُخرى «بالامام الكامل» أو «الحكيم الكامل» فإنّها ولا شكّ من بنات أفكار الاسماعيليّة، ومثلها النظريّات المبتكرة التي نجدها في رواية حيّ بن يقظان لابن طُفيل. ثم إنّ لهم آثاراً بيّنة عميقة في علم التفسير حيث ساعدوا على نشر مبدإ التأويل وفي فلسفـــة التصوّف حيث نشعر بتأثيرهم في كتب ابن العربي والغزّالي والحلاّج وغيرهم، ناهيك عن متصوّفي الفرس الذين كانوا ولا يزالون أكثر ميلا إلى المبادىء

الاسماعيليّة من إخوانهم العرب. وأهمّ من ذلــك في نظري أنّ الحركة الاسماعيليّة مهّدت السبيل لنشر الافكار الحرّة في العالم الاسلامي وجرّأت الناس على المجاهرة بها بعد أن كانوا يخافون من البحث في ما هو أقلّ منها خطراً...

أوهل كان في وسع أبي العلاء وغيره ان ينشروا أفكارهم الهدّامة علانية ويدعوا الناس إلى الكفر بالدين والخروج على أهل السلطة لو لم تمهّد الاسماعيليّة أمامهم الطريق وتعوّد الناس الاصغاء إلى مثل هذه الاقوال والاقبال عليها ؟ »

أمّا من الناحية الاجتماعيّة، فاننا سنرى أثر الاسماعيليّة في فرقة تنتمي اليها، وقد تجلّت فيها المبادىء الاسماعيليّة بأوضح مظاهرها وتحقّقت على يديها أهدافها الاشتراكيّة، وهذه الفرقة هي فرقة **القرامطة** .

القرامطة

١ – أصلهم وتاريخهم :

القرامطة فرع من فروع الدوحة الاسماعيليّة ظهر في جنوبي ما بين النهرين بعد ثورة الزنج المشهورة (٢٦٤هـ/٨٧٧م) ولا يختلف الفرع عن الاصل إلا في بعض المسائل الثانويّة أمّا النقاط الاساسيّة للمذهب فمشتركة بينهما. وقد اقتصرت هذه الحركة على العرب والانباط من سكان العراق وسوريا والجزيرة العربيّة. **وامتازت بنزعتها الاشتراكيّة** الرامية الى إحلال العدل والمساواة بين الناس فجاءت من هذا القبيل تتمّة للحركة البابكيّة .

بدأت ثورة حمدان قرْمَط في ضواحي واسط، بين الكوفة والبصرة، وهي منطقة خصبة للدعوات الثوريّة يؤلّف سكانها خليطاً من العرب والانباط والزنج المستعبَدين يعمل لغيره ويرزح تحت نير الظلم . فأسّس حمدان، وهو أحد دعاة الاسماعيليّة، داراً سمّاها **دار الهجرة**، كان يجتمع فيها أتباعه ويؤدّون بعض الضرائب منها ضريبة « زكاة الفِطر » تُجْبى للامام المحجوب، وضريبة « الهجرة »

لتأمين حاجات الدار، وضريبة « الخُمس » للاشتراك في « عشاء المحبّة » أي في أكل « خبز الفردوس». وقد انتهى الامر باتباع حمدان الى أن جعلوا كلّ ما يملكون مشاعاً بين الجميع حتى لم يبقَ بينهم غنيٌ وفقير، ولم يعد أحد يملك لنفسه إلاّ «سيفه وسلاحه» . وكان ساعد حمدان الايمن صهره عبدان الذي وضع كتاباً شرح فيه المذهب وذكر أنّ كلّ ما أوحي به من تنزيل وشرائع دينيّة يكوّن حجاباً لمعنى باطني لا يُدرك إلاّ بالتأويل الذي لا يستطيعه سوى الامام ومن يخلفه .

ولما رأى حمدان أنّ الاقبال على جمعيّته قويّاً، نظّمها تنظيماً دقيقاً، وراح يبثُّ الدعوة في الخارج فأوفد ذِكرويه الدِنداني إلى العراق، وأَبا سعيد الَجنّابي إلى جنوبي العجم والبحرين. ولم يكن حمدان وذكرويه وأبو سعيد سوى المنفّذين لأوامر دُعاة أعلى منهم مرتبة، لم يكونوا ليُعرَفوا بأسمائهم بل بألقاب مستعارة، «كصاحب الظهور» و «صاحب الناقة» و «صاحب الخال» . وقد أُنشئَت الخلايا في أنحاء متعدّدة من أنحاء الخلافة، وقامت ثورات أهمُّها ثورة ذكرويه في صحراء سوريا (٢٨٨هـ/٩٠٠م) وثورة خراسان (٢٩٠هـ/٩٠٢م) لكنّ الخليفة العبّاسيّ كان لا يزال قويّاً فاخمدها كلها في الدم وهمدت الحركة في العراق بعد موت ذكرويه (٢٩٤هـ/٩٠٦م) .

أمّا في الاحساء والبحرين، حيث كان « صاحب الناقة » (أبو عبدالله محمد) قد أرسل أبا سعيد الجنّابي، فصادفت الدعوة نجاحاً باهراً ولم تُطلّ سنة ٢٨٨هـ/٩٠٠م حتى كان أبو سعيد قد استولى على تلك البلاد وجعل منها جمهوريّة شيوعيّة وراح يهدّد البصرة وبغداد .

وبعد موت أبي سعيد خلفه ابنه أبو طاهر سليمان (٣٠١هـ/٩١٤م - ٣٣٢هـ/٩٤٣م) وأخذ يزحف تارة على البصرة وبغداد وطوراً على الحجاز والحرمين، يهدّد طرق الحجّ، حتى عمّ الذّعر جميع أطراف الخلافة، وفي عام ٣١٧هـ/٩٣٠م، دخل ابو طاهر مكّة وأخذ يقتل اهاليها ومن فيها من الحجّاج من رجال ونساء « وهم متعلّقون بالكعبة وردَم بهم زمزم وفرش بهم المسجد وقتل في سكك

مكّة وشعابها من أهل خراسان والمغاربة وغيرهم زهاء ثلاثين ألفاً، وسبى من النساء والصبيان مثل ذلك » . ونهب جميع ما في مكة والمدينة من حلي وجواهر وكنوز، كما نهب الحجر الاسود الذي ظلّ عشرين سنة بعيداً عن الكعبة ولم يرجع إليها إلا بأمر من المنصور الخليفة الفاطمي .

ولم تتبدّل الحال بعد أبي طاهر، غير ان أحفاده عدلوا عن الغزوات الخارجيّة وراحوا ينظّمون أمور البلاد الداخليّة .

٢ ـ علاقة القرامطة بالفاطميّين :

لا شك في أنّ علاقة القرامطة بالفاطميّين كانت قويّة في بادىء أمرها وأنّ زعماء القرامطة كانوا يدعون الناس إلى الدخول في الدين الجديد باسم « إمام الزمان المحجوب »، وكانوا يجمعون الضرائب باسم الفاطميّين ويؤدّون إليهم قسماً منها، وقد رأينا أنهم لم يُعيدوا الحجر الاسود إلى مكّة إلا بأمر من الخليفة الفاطمي المنصور . ويذكر مسّينيون في مقاله عن القرامطة في « دائرة المعارف الاسلاميّة المختصرة» أنّ السلالة الفاطميّة عند قيامها في المغرب وفي مصر تبنّت المذهب القرمطي . لكنّ بعد المسافات والانتصارات التي أحرزها القرامطة، كانت تحملهم في كثير من الأحيان على شق عصا الطاعة والغمز من قناة الخلفاء الفاطميّين . وقد ابتعدوا عنهم وتقرّبوا من أعدائهم العباسيّين عندما رأوا أنّ سلوكهم لا يطابق ما كانوا يأملون من سلوك الامام المنتظر .

٣ ـ مذهب القرامطة :

ذكرنا العلاقة المتينة التي تربط القرامطة بالمذهب الاجتماعي لمزدَك وبابَك، وكان هذا المذهب قائماً على شيوعيّة الملك، فقد كتب ناصر خسرَو الرحّالة الفارسي الذي زار الاحساء سنة ٤٤٥ ﻫ/١٠٥٢ م : « إنّ في الاحساء طواحين تخصّ الحكومة وهي تطحن للناس قمحهم مجّاناً لانّ الحكومة نفسها تنقد الفعلة أجورهم وتقوم بجميع نفقات الطواحين » . وقال غيره « إنّ كل شيء كان عندهم شائعاً إلاّ السيوف » .

أما من حيث الدين، فلم يكن للقرامطة دين أو شعائر دينية تذكر، وقد خرّب أبو طاهر الكعبة ودكّ أركانها ليجهز «على الكفّار وعبدة الاحجار» كما قال، وذكر ابن الجزّار أنّ أحد أصحاب أبي طاهر دخل بيت الله الحرام على جواده وصاح بالموجودين فيه: «أيّها الحمير، إنكم تسجدون للحجارة وتطوفون حولها وترقصون إكراماً لها وتمسحون وجوهكم بها، وفقهاؤكم الذين تتفقّهون عليهم لا يعلّمونكم شيئاً خيراً من هذا فلم يبق لمحو هذه الخرافات إلا هذه السيوف والسلام».

ولم يخف هذا الامر على كتبة الاسلام فاتّهموا القرامطة بالكفر والزندقة، وقال عنهم صاحب الفَرق بين الفِرَق: «تأوّلوا لكلّ ركن من أركان الشريعة تأويلاً يورث تضليلاً فزعموا أن الصلاة موالاة إمامهم، والحجّ زيارته وإدمان خدمته، والمراد بالصوم الإمساك عن إفشاء سرّهم بغير عهد ولا ميثاق، وزعموا أنّ من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها وحملوا اليقين على معرفة التأويل».

ومع ذلك فانّهم كانوا متسامحين إلى أقصى حدود التسامح، «فلا يمنعون أحداً من اقامة الصلاة، أمّا هم فلا يقيمونها» كما يشهد بذلك ناصر خسرَو.

٤ ـ فلسفتهم:

لا تختلف فلسفة القرامطة في خطوطها الكبرى عن الفلسفة الاسماعليّة، ويمكن فهم هذه الفلسفة على ضوء موسوعة إخوان الصفاء الذين سنفرد لهم فصلاً خاصاً لما لهم من أهميّة في تاريخ الفكر الاسلامي، ولأن في هذه الموسوعة عرضاً مسهباً للآراء العلميّة والفلسفيّة التي كان يدافع عنها القرامطة.

لكننا، في هذا الفصل، نتوقّف قليلاً على بعض القضايا التي نعتبرها ذات اهميّة كبرى في فهم العلاقة بين فلسفة القرامطة والحكم الذي كان يبديه فيها مفكّرو الاسلام الذين هالهم انتشار هذه الفرقة السريع والنجاح الذي أحرزته في حقلي السياسة والفكر حتى أصبحت تُشكّل على الاسلام خطراً لا يستهان به. وقد رأى اكثرهم في المذهب الجديد هجوما يرمي الى تقويض أركان الاسلام

شنّته عليه المجوسيّة والمزدكيّة (الخرّميّة) والمانويّة . فالغزّالي مثلاً يعتبر تعليمهم كفراً « مسترقاً من الثنويّة والمجوس في القول بالالهين مع تبديل عبارة النور والظلمة بالسابق والتالي » .

والنور في مذهب القرامطة محلّ ممتاز . فالذات الالهيّة هي **النور العلويّ** الذي يصدر عنه **النور الشعشعاني والنور القاهر** وعن هذا يصدر **العقل الكلّيّ ونفس الكون** . وهذه النفس تُحدث العقول البشريّة (عقول الانبياء والائمّة والمختارين) ، أمّا العقول الاخرى فهي **أشباح عدميّة** . ويحدث النور الشعشعاني في الدرجة الثانية ، **النور الظلامي** وهو المادّة ، وهي **منفعلة و مقهورة** معدّة للزوال ، وتظهر بمظاهر مختلفة ، كالافلاك في السماء والاجسام الفانية على الارض .

وعقول الانبياء والائمّة وأتباعهم شعاعات من النور الشعشعاني ، يفيض عليها هذا النور وسط النور الظلامي القائم في المادّة فتصبح نيّرة ، وتفقد كل شعور ذاتي وترى أنّها منطبيعة الهيّة في حدس يحرّرها من عبوديّة الطغاة الخمسة وهي : **السماء** التي تجعل الليل والنهار يتعاقبان ، **والطبيعة** التي تحدث الشوق والاسف ، **والناموس** الذي يأمر وينهي ، **والدولة** التي تراقب وتعاقب ، **والضرورة** التي تُخضع كل إنسان لعمله اليومي .

ولم يكن القرامطة ليكشفون على أتباعهم حقيقة مذهبهم إلا بعد أعداد طويل ومراحل مختلفة تذكّرنا بطرق الفيثاغوريين والمانويين ، وبعد أيمان مغلّظة بعدم إفشاء السرّ .

٥ – أثر القرامطة في تطوّر الإسلام :

مما لا ريب فيه أن القرامطة تركوا في الفكر الاسلامي أثراً عميقاً . فقد رأينا عند كلامنا على الاسماعيليّة ما كان لرسائل إخوان الصفا من أثر في الفلسفة والتصوّف الاسلاميّين ؛ ويرى مسّينيون أنّ المتصوّفة الذين حاربوا الاسماعيليّة والقرامطة أخذوا عنهم تعابير عديدة مثل نوراني ، نفساني ، روحاني ، جسماني ،

شَعشعاني، وحداني، ناموس، لاهوت، ناسوت، جبروت، فيض، حلول، ظهور، جولان، تكوين، تلويح، تأييد؛ ونرى شهاب الدين السهروردي يستعمل «النور القاهر» كما نرى ابن عربي يأخذ بتأويلهم للقرآن لكنّه يظل أكثر منهم اعتدالاً في التأويل.

وفي الفصل الذي نفرده لاخوان الصفا وفلسفتهم، يظهر الشيء الكثير من أهميّة الاسماعيليّة والقرامطة، وإن لم نزل بعيدين عن إزاحة الستار بشكل نهائي عن كلّ ما يتعلّق بهذه الفرقة الجبّارة وبكل ما أحدثته من انقلاب في العالم الاسلامي، في حقول الدين والفكر والسياسة والاجتماع.

الفصل الخامس

إخوان الصفاء

قال غولدزيهر[١] : « وهذا الفرق بين الاسماعيليّة والاماميّة[٢] الذي ليست له إلا قيمة شكلية ، لم يكن كافياً لاظهار الاسماعيلية وتمييزها عن سائر الفِرَق الشيعيّة المتعددة ، ما لم تكن الاسماعيلية قد اتخذت دعايتها ذريعة لخلق حركة خطيرة في التاريخ الديني للاسلام وهي حركة القرامطة ، وما لم تكن المؤامرات والدسائس التي حرّكوها قد اسفرت عن تأسيس دولة عظيمة في تاريخ الاسلام السياسي الا وهي الدولة الفاطمية .

وكان القائمون بالدعاية والترويج للفرقة الاسماعيلية يتخذون من نزعاتها وسيلة لمزج عقائدها بنظريّات أعجميّة غريبة... ومن أقوى المؤثرات التي ساعدت على تطور الافكار الاسلاميّة ما اتى عن طريق الفلسفة ... وقد بدأ الاسماعيلية بنظرية الفيض الافلاطونيّة ، تلك التي بنت عليها جماعة **إخوان الصفاء** البصريّة فلسفتها الدينيّة في موسوعتها المصنّفة ... » .

وقد احسن غولدزيهر عندما جعل من إخوان الصفاء جماعة إسماعيليّة ، لكنّه لم يُصب في اعتبار فلسفتهم فلسفة دينيّة . فلم يكن ظهور اخوان الصفاء سوى **نتيجة طبيعيّة لتطوُّر الاحوال السياسيّة والاجتماعيّة في البلاد العربيّة** ، **وجزءًا من البرنامج الشامل** الذي وضعته الاسماعيليّة لبلوغ هدفها الذي حدّدناه.

---

(١) العقيدة والشريعة في الإسلام . الترجمة العربية ، ص ٢١٢ وما بعدها .

(٢) أي ان الإسماعيلية تختم سلسلة أئمتها الظاهرين بالإمام السابع اسماعيل بن جعفر الصادق فيما تصل الإمامية الى الإمام الثاني عشر ، وهذا هو اصل الفرق بين الشيعة « السبعية » والشيعة الاثني عشرية (راجع ما قلناه عن ظهور الإسماعيلية) .

كان القرن الرابع الهجري عهد ازدهار علمي وثقافي ، وقد انتشرت الفلسفة اليونانيّة انتشاراً واسعاً ، وراح العرب يتدارسونها ويتبعون في ذلك مذهب المزج والتّخيُّر وقد طغت النزعة الفيثاغوريّة والنزعة الافلاطونيّة المصبوغتين بصبغة التصّوف . فراح معظم الفرق الاسلامية ، من دينيّة وسياسية ، يدرسون هذه الفلسفة ويبحثون فيها عما يدعم نظرياتهم . وقد ادّعى الناقمون على السلطة وعلى الاسلام السنّي أن الشريعة قد دُنّست بالجهالات وان تطهيرها لا يتمّ إلا بالفلسفة .

فلا بدع ، والحالة هذه ، أن تظهر في الاسماعيليّة جمعيّة باسم **إخوان الصفاء**، تنزع نزعة فلسفيّة وتنشيء رسائل تجمع فيها عصارة التيّارات الفلسفيّة الشائعة ، وتجعل في باطنها حقائقها الفكريّة ، وتقدم لاتباعها **خطة ثقافة وخطة حياة وسياسة** ، في تكتم يجعل تعاليمها وسياستها في مأمن من رقابة الحكام ـ وقد رأينا هول الحرب التي شنّوها على الشيعة عامّة ، وفرق الغلاة منها خاصّة ـ ومن اطلاع مَن ليس اهلاً لها ولا مؤهّباً لتفهمها . وإن اخذهم بالتقية حقيقي وإن انكروا ذلك وقالوا انهم لا يخافون أحداً ولا يخشون سلطاناً .

وهكذا كان ظهور إخوان الصفاء نتيجة طبيعيّة للاحوال السياسيّة والاجتماعية كما كان نتيجة طبيعيّة للاحوال الثقافية . قال الدكتور طه حسين : « كتاب رسائل إخوان الصّفاء يمثل أصدق تمثيل وأقوى هاتين الظاهرتين المتناقضتين : يمثل من جهة فساد الحياة السياسية الاسلاميّة في ذلك الوقت لان الذين كتبوه جماعة لا نكاد نعرف منهم أحداً لانهم كانوا يعملون من وراء ستار ، وكانوا يعملون لغرض سياسيّ قبل كل شيء ، فهم كانوا خصوماً للنظام السياسي القائم في بغداد كما لم يكونوا انصاراً مخلصين للنظام السياسيّ القائم في القاهرة[1] : لم يكونوا يرتاحون الى خلافة العبّاسيين ولم يكونوا يحبون خلافة الفاطميين ، وانما كانت

(١) رأينا عند كلامنا على قرامطة البحرين كيف انهم بعد ما احرزوه من انتصارات خرجوا عن طاعة الخلفاء الفاطميين في القاهرة وتقربوا من اخصامهم الخلفاء العباسيين بعد ان كانوا من ألد أعدائهم .

لهم اغراض سياسيّة متطرّفة مُسرفة في التطرف ، فهم من غلاة الشيعة ولعلهم من الاسماعيليّين . والقول كثير في اغراض الاسماعيليّين ووسائلهم السياسيّة ، ونفورهم من الفاطميين وبغضهم لدولة بني العبّاس . كان هؤلاء الناس إذن يعملون من وراء الستار ويؤلفون جماعة سرية ، وكان قوام جماعتهم هذه فيما يظهر سياسياً وعقلياً ، فهم يريدون قلب النظام السياسيّ المسيطر على العالم الاسلاميّ يومئذ ، وهم يتوسلون الى ذلك بقلب النظام العقلي المسيطر على حياة المسلمين ايضاً ... فجماعتنا السرية هذه متأثرة من غير شكّ بمـــا كان في العالم اليوناني من محاولات تشبه محاولتها السياسيّة، متأثرة بمحاولة الفيثاغوريين، متأثرة بمحاولة افلاطون، وقد كان حظها من التوفيق كحظّ الفيثاغوريين، فقد وُفّق الاسماعيليون الى وجود سياسيّ مكّن لهم في بعض الارض ونشر الرعب في العالم الاسلامي حيناً [١] » .

من هم اخوان الصفاء

١ ــ **تضارب الاراء في شأنهم** : تضاربت أقوال العلماء والمؤرخين في شأن الاخوان وفي من يكونون وما يكون مذهبهم . وذلك انّ الاخوان عملوا جهدهم لتغطية حقيقة أمرهم وأسمائهم . قال القفطي في كتابه « إخبار العلماء بأخبار الحكماء » : « ولما كتم مصنفوها (أي الرسائل) أسماءهم اختلف الناس في الذي وضعها . فكل قومٍ قالوا قولا بطريق الحَدس والتخمين . فقوم قالوا : هي من كلام بعض الائمة من نسل علي بن أبي طالب (كرم الله وجهه) ... وقال آخرون : هي تصنيف بعض متكلمي المعتزلة في العصر الاوّل» . وقال آخرون إن الرسائل من تأليف الحكيم المجريطيّ القُرطبيّ وذلك انـه حمل الى الاندلس « الرسالة الجامعة» لاخوان الصفاء أنفسهم وأملاها على تلاميذه محاضرات، فظنّوا أن المجريطي واضع الرسائل لان الرسالة الجامعة هي تفسير للرسائل وتعليقات عليها، وفيها من الرسائل نصوص واسعة . وقال آخرون بل الرّسائل من وضع جعفر الصادق ،

(١) مقدمة الرسائل ، ص. ٧ الى ٩ .

ونسبها بعضهم الى مَسلَمة بن قاسم الاندلسيّ (٣٩٥ هـ)، كما نسبها غيرهم الى أحمد ابن عبدالله وهو من عقب جعفر الصادق؛ قال ادريس عماد الدين: «ولمّا خشي السيّد أحمد بن عبدالله ان يزيغ المسلمون عن الشريعة المحمّديّة الى علوم الفلاسفة ألّف رسائل اخوان الصفا وخلاّن الوفا، وجمع فيها من العلوم والحكمة والمعارف الإلهية والفلسفيّة والشرعيّة.» وقد رأينا ان فرقة الاسماعيليّة تعتقد في امامة اسماعيل بن جعفر وابنه محمّد وأحفاده: عبدالله بن محمّد، وأحمد بن عبدالله، والحسين ابن أحمد، ومحمد بن الحسين، وهؤلاء من الائمّة المستورين.

وانّ من تتبّع التّاريخ ونظر فيه عن كثب وجد أنّ **إخوان الصّفاء جمعيّة من الشّيعة الباطنيّة عامّةً ومن الاسماعيليّة خاصّةً**، وقد وضع الرسائل نخبةٌ منهم من مثل أحمد بن عبدالله. وقد عرف من الإخوان زيد بن رفاعة وابو سليمان محمد بن نصر البستيّ المعروف بالمقدسيّ، وابو الحسن عليّ بن هارون الزنجانيّ، وابو احمد النّهرجوريّ، وكل هؤلاء حكماء لهم في عالم العِلم والمعرفة شأن يُذكر. ولعلّهم وضعوها بايعاز من احمد بن عبدالله فنُسبت اليه.

وظهور إخوان الصّفاء قديم في العالم الاسلاميّ، ولكنّهم لزموا التكتّم، فلم يُسمَع بالاخوان ورسائلهم قبل سنة ٣٣٤ هـ. أي قبل انتصار بني بُوَيه واستيلائهم على ملك بغداد. وكان ظهورهم بالبصرة ومنها تفرّقوا في مختلف البلدان حيث كان لهم دُعاة ومجالس.

وأمّا ان يكون الاخوان من الشّيعة فذلك امر واضح في رسائلهم وفي تعاليمهم لا يختلف فيه اثنان من الّذين انعموا النّظر في القضيّة. وإنّ لدينا من الادلّة على ذلك طائفة من اقوال العلماء والمؤرّخين وطائفة اخرى من اقوال إخوان الصّفاء انفسهم، ثم طائفة من اعمال الاخوان وتصرّفاتهم الموافقة تمام الموافقة للشيعة الباطنيّة. امّا شهادات العلماء والمؤرّخين فكثيرة نجتزىء منها بما يلي: قال ابن تيميّة في «الردّ على النُصيريّة»: «وحقيقة امرهم (اي النُصيريّة) انّهم لا يؤمنون بنبيّ من الانبياء والمرسَلين... ولا بشيء من كتُب الله المنزلة... وهم تارة يبنون قولهم على مذاهب المتفلسفة الطبائعيّين، لا الالهيّين، كما

فعل اصحاب رسائل إخوان الصفاء؛ فانّهم تارة يبنونه على قول المتفلسفة وغرض المجوس الذين يعبدون النّور ويضمّون الى ذلك الكفر والرفض ويحتجّون لذلك من كلام النبوّات إمّا بلفظ يكذبون به ... فيحرّفون لفظه ... ليوافق قول المتفلسفة اتباع ارسطو ... وإمّا بلفظ ثابت عن النبي (صلعم) فيحرّفونه عن مواضعه كما يصنع اصحاب رسائل إخوان الصفاء ونحوهم فانّهم من أئمّتهم . »
وقد اتينا على ذكر من نسب الرسائل الى الائمّة وغيرهم من رجال الشيعة الباطنيّة، كما اتينا على ذكر ما قاله الدكتور طه حسين في مقدّمة الرسائل .

واما تصرُّف إخوان الصفاء في التكتُّم وبثّ الدُّعاة وما الى ذلك فهو ممّا يتّفق تمام الاتّفاق واعمال الاسماعيليّة . واما اقوال الاخوان وتعاليمهم فهي حافلة بنزعة التشيُّع، متأثّرة شديد التأثّر بالاسماعيليّة والباطنيّة والقرمطيّة، كما سيتّضح لنا ذلك فيما بعد .

٢ ـ **اسمهم** : « إخوان الصفاء وخلان الوفاء » اسم اتّخذه الاخوان للدّلالة على حقيقة حالهم . وهو اسم قديم عند العرب ظهر في اسفارهم وكتاباتهم، واتخذه ابن المقفّع في ترجمة كتاب « كليلة ودمنة » فجعل له في باب الحمامة المطوّقة محلاً واسعاً ؛ ولكليلة ودمنة عند الاخوان مكان مرموق لما فيه من الحكمة وتفصيل معاني الصّداقة ولما فيه من الاسلوب الرمزيّ والاستدارات القصصيّة التي لها معنى ظاهر وآخر باطن، وكل ذلك مما يوافق اغراض الاخوان واساليبهم . والاخوان « عصابة قد تألّفت بالعِشْرة وتصافت بالصّداقة واجتمعوا على القُدْس والطّهارة »، وهم « أهل العدل وأبناء الحمد » . فقد عقدوا انفسهم على التّمازج والتّصافي، ولقّبوا انفسهم بأجمل الالقاب .

وان من طالع رسائل الاخوان وجدهم من أشدّ الناس ثقافة، واجتماع كلمة، وصفاءً واخلاصاً . قال ابو حيّان التوحيديّ واصفاً احدهم وهو زيد بن رفاعة : « هناك ذكاء غالب وذهنٌ وقّاد، ومتّسع في قول النّظم والنّثر، مع الكتابة البارعة في الحساب والبلاغة وحفظ ايام الناس، وسماع المقالات، وتبصّر في الآراء والديانات، وتصرّف في كلّ فنّ : إمّا بالشدّ الموهِم، واما بالتوسّط المفهِم، واما بالتناهي المُفْحِم . »

٣ ـ **أهدافهم** : كانت اهداف الاخوان **دينيّة سياسيّة** . وقد نظر اليها اعداؤهم نظرات شتّى مليئة بالسخط والاستنكار، وعدّوهم من الخارجين على عقيدة الاسلام . فكتبوا في شأنهم الكتاباب القاسية . قال ابو سليمان المنطقيّ السّجستانيّ محمد بن بهرام (القرن الرابع للهجرة) : « ظنّوا (اي الاخوان) انّه يمكنهم ان يدسّوا الفلسفة – التي هي علم النجوم والافلاك والمقادير والمجسطي وآثار الطبيعة، والموسيقى الذي هو معرفة النّغم والايقاعات والنقرات والاوزان، والمنطق الذي هو اعتبار الاقوال بالاضافات والكميّات – في الشريعة، وان يربطوا الشريعة في الفلسفة، وهذا مرام دونه حدَد . . . كيف يسوغ لأخوان الصّفاء ان ينصبوا من تلقاء انفسهم دعوة تجمع حقائق الفلسفة في طريق الشريعة ؟ على انّ وراءَ هذه الطوائف جماعة ايضاً لهم مأخذ من هذه الاغراض، كصاحب العزيمة، وصاحب الكيمياء، وصاحب الطّلّسم، وعابر الرؤيا، ومُدّعي السّحر ، ومستعمل الوهم . » وقد استنكر السّجستانيّ عمل الإخوان وحجّته في ذلك انّ الشريعة من الله وليس للفلسفة فيها أيّ عمل؛ وقد جعل الاخوان من المشعبذين الكافرين .

وكتب ابو حيّان التوحيدي (القرن الرابع للهجرة) موضحاً اغراض الاخوان ، مستنكراً لاقوالهم قال : « وكانت هذه العصابة قد تألفت بالعشرة وتصافت بالصّداقة ، واجتمعت على القدس والطّهارة والنّصيحة . فوضعوا بينهم مذهباً زعموا انّهم قرّبوا به الطّريق الى الفوز برضوان الله . وذلك أنّهم قالوا: انّ الشريعة قد دنّست بالجهالات ، واختلطت بالضّلالات ، ولا سبيل الى غسلها وتطهيرها الاّ بالفلسفة ، لانّها حاوية للحكمة الاعتقاديّة ، والمصلحة الاجتهاديّة ، وزعموا انّه متى انتظمت الفلسفة اليونانيّة والشّريعة العربيّة فقد حصل الكمال » .

وقد اعتبر الاخوان انّ الفلسفة فوق الشّريعة، وانّ الفضائل الفلسفيّة فوق الفضائل الشرعيّة وانّ الخلود السعيد للفلاسفة ، والسعادة عقليّة . وهكذا يرمي الاخوان الى تطهير الشريعة بالفلسفة ، اي عرض الشريعة على ميزان الفلسفة والوصول بذلك الى انقلاب فكريّ يجاري اراء غلاة الشيعة ، ومن ثمّ الى انقلاب سياسيّ . وكم سنرى لذلك كلّه أصداء في فلسفة ابن رشد !

وإننا إذا تتبّعنا رسائل الاخوان وجدناهم يدعون الى **إقامة دولة جديدة** على أسُس جديدة، ويدعون الى **تفهم خاصّ للدين** على أساس الفلسفة ؛ وإننا نذهب إلى ابعد من ذلك ونقول إنّ غاية الاخوان سياسيّة بحتة، وما تشيعهم إلاّ مجرّد ظاهر يخفون تحته آراءهم الحقيقيّة، وأغراضهم الخاصّة، وذلك على خطة الإسماعيلية، وفي تحفـُّظٍ شديد، وحذَرٍ كبير، وفي تقيّةٍ غريبة . ويظهر لنا هدفهم السّياسيّ في عدّة مواطن من رسائلهم، فهم يقولون مثلاً :

« وقد نرى ايها الأخ البارّ الرحيم أيّدكَ الله وإيّانا بروح منه أنه قد تناهت دولة أهل الشرّ، وظهرت قوّتهم وكثرت أفعالهم في العالم في هذا الزمان ، وليس بعد التناهي في الزيادة إلا الانحطاط والنقصان[1] . واعلم بأنّ الدّولة والملك ينتقلان في كلّ دهر وزمان ودور وقران[2] من أُمّة الى أُمّة ومن أهل بيت الى اهل بيت ، ومن بلد الى بلد . واعلم يا أخي أنّ دولة أهل الخير[3] يبدأ أوّلها من قوم عُلماء حكماء وخيار فـُضلاء يجتمعون على رأي واحد ويتّفقون على مذهب واحد ودين واحد ويعقدون بينهم عهداً وميثاقاً أن لا يتجادلوا ولا يتقاعدوا عن

(١) هذه اشارة الى ما صارت اليه الدولة العباسية من الانحلال، والناس في ذلك العهد من الفساد .

(٢) يعتمد الاخوان في قولهم هذا، وفي ان دولتهم قد حان لها ان تظهر ، على نظم فلكية تنجيمية واعتبارات طبيعية . وهم في الرسالة الجامعة (الجزء ١ ص ٣٢٣) يميزون بين القران الاعظم، والقران الاوسط، والقران الاصغر . اما القران الاعظم الذي يقترن فيه زحل والمشتري فيتفق بعد تسع مئة وستين سنة، « وهو القران الموجب لكون الاشياء العظام في العالم، مثل مبعث الرسل، ومجيء الانبياء ... » واما القران الاوسط الذي يكون فيه انتقال هذين الكوكبين في اقترانهما من مثلث الى مثلث، فيكون في مئتين واربعين سنة، وهو الموجب لتبديل الملوك، وانتقال الملك والدول من قوم الى قوم، ومن بيت الى بيت، ومن بلد الى بلد، واضطراب بعض امور الشرائع، وظهور العبث والفساد... واما القران الاصغر فيكون في كل عشرين سنة وهو يوجب تغير الاسعار والاحوال، اما في الاقاليم كلها او في بعضها...

(٣) هكذا يشير الاخوان الى دولتهم، وانهم ابداً ينعتون نفسهم بهذه النعوت وامثالها مما تجده في كل فصل من فصول الرسائل .

نصرة بعضهم بعضاً، ويكونون كرجل واحد في جميع أمورهم، وكنفس واحدة في جميع تدبيرهم[١] ...»

وانّ في هذا القول دلالة واضحة على هدفهم السّياسيّ، وعلى اعتقادهم بأنّ ساعتهم قد أتت ليدكّوا العرش العبّاسيّ، ويقوموا بانقلاب شامل[٢]. ويقول الإخوان واصفين حال العصر وما آل اليه المجتمع من فساد: «انّ أكثر أهل زماننا الناظرين في علم النجوم شاكّون في أمر الآخرة، متحيّرون في أحكام امر الدين، جاهلون بأسرار النبوّات، منكرون البعث والحساب، فدللناهم على صحة أمور الدين من صناعتهم، واحتججنا عليهم من عملهم ليكون اقرب من فهمهم وأوضح لتبيانهم[٣]».

وهكذا يتّضح ان الإخوان يهدفون الى **سياسة جديدة عن طريق تفهّم جديد للدين**. فدينهم فلسفيّ عقليّ، وهم يريدون ان يفسّروا الدين بالفلسفة والعلوم الطبيعيّة، وهم يردّون كلّ شيء الى الطّبيعة، وقد اصبح لكل امر من امور الدين معنى خاصّ في نظرهم كما سنبيّن ذلك فيما بعد. **فدينهم إلهيّ ماديّ، وتشيّعهم**

(١) الرسائل ١: ١٣١.

(٢) اخبر الاخوان عن قرب ظفرهم بطريقتهم الخاصة وقالوا: «ان من خواص اخواننا الفضلاء انهم العلماء بأمور الديانات، العارفون بأسرار النبوات، المتأدبون بالرياضيات الفلسفية، واذا لقيت احداً منهم، وأنست منه رشداً، فبشره بما يسره، وذكره باستئناف دور الكشف والانتباه وانجلاء الغمة عن العباد بانتقال القران من برج مثلثات النيران الى برج مثلثات النبات والحيوان في الدور العاشر الموافق لبيت السلطان وظهور الاعلام» (الرسائل ٤: ١٩٨).

وقال الاخوان: «اذا بلغ الدور الى العقرب ومدته ثلاث مئة وثلاثون سنة واربعة اشهر تكون الجائحة العظمى، والمصيبة الكبرى... وقيل انه في هذا الحد تهلك السباع المؤذية، والحيات والهوام المسمومة (يعنون دولة اهل الشر) وذلك انه كان ظهورها في برج السرطان، وتهلك في العقرب بمثلثة السرطان، ويصير الحكم والامر للقوس بيت المشتري، ومثلثة الشمس، فتظهر في العالم السعادة، ويستقيم امر الدين، وينتظم امر العالم، على كلمة واحدة، وتجتمع بعد الشتات، وتظهر دولة اخوان الصفاء، وتكون مدة هذا الحكم مئة وتسعاً وخمسين سنة، على مقدار دوران النير الاعظم مرتين، من اجل ان القوس ذو جسدين...» (الرسالة الجامعة، الجزء ٢ ص ١٢٩ - ١٣٠).

(٣) الرسائل ١: ٩٤.

ظاهر، وتصوّفهم عقليّ . وامّا تشيّعهم فقد نطقت به الرّسائل : « واعلم يا اخي بأنّ لكلّ نفس من المؤمنين ابوين في عالم الارواح كما انّ لأجسادهم أبوين في عالم الأجساد كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه : أنا وأنت يا علي أبوا هذه الأمّة ... وهذه الأبوّة روحانيّة لا جسمانيّة [١] . »

٤ – تحفّظهم : وقد رمى الإخوان الى تحقيق أهدافهم عن طريق التحفظ ، فهم يغلّفون حقيقة أمرهم، وآراءهم، وأهدافهم، ويعمدون الى الرّموز [٢] ويبنون رسائلهم بناءً علميّاً، فيتحدّثون عن الفلسفة في مفهومها الشموليّ القديم، وذلك في شبه دروس متلاحقة متتالية، ويحشرون بين السطور آراءهم، ويجعلون تعاليمهم الخاصّة في استطرادات وتعليقات منثورة هنا وهنالك، مردّدة هنا وهناك قصد التقرير، وذلك كلّه بحذق ومهارة . وانّك لتراهم يكثرون التوصية لأتباعهم بالتشدّد في صيانة رسائلهم وتعاليمهم ، وتراهم شديدي الحض على التنبّه لما في أقوالهم من رموز ؛ وكثيراً ما يُنهي الاخوان رسالتهم بقولهم : « وفّقك الله أيّها الاخ لفهم معاني هذه الإشارات اللّطيفة، والأسرار الخفيّة، وبلّغك بلاغها وإيّانا وجميع إخواننا حيث كانوا وأين كانوا من البلاد . » وهم يختمون الرسالة الثامنة من الجسمانيّات الطبيعيّات بقولهم : « ثم اعلم أيها الأخ أنّا قد بيّنّا في هذه الرسالة ما هو الغرض المطلوب، ولا تظنّ بنا ظنّ السوء، ولا تعدّ هذه الرسالة من ملاعبة الصبّيان ومخارفة الإخوان، إذ عادتنا جارية على أن نكسو الحقائق ألفاظاً وعبارات وإشارات كيلا يخرج بنا عمّا نحن فيه [٣] ... »

والإخوان شديدو الحرص على رسائلهم يخشون أن تمتدّ اليها يد الضّياع ، او ان تقع عند من لا يعرف قيمتها ، وهم يقولون : « فهكذا ينبغي لمن حصلت عنده

(١) الرسائل ١ : ١٥٧ . راجع ما ذكرناه عن التبني الروحي عند الإسماعيلية ص ١٢٠ .

(٢) كان إخوان الصفاء يعتبرون أنفسهم من مرتبة الملائكة ولهذا عمدوا أيضاً في كلامهم الى الاشارات، وهم يقولون : « واعلم يا أخي ان كلام الملائكة انما هو إشارات، وايماء، وكلام الناس عبارات والفاظ » . (الرسائل ٤ : ١٧٦) .

(٣) الرسائل ٢ : ٣١٧ .

هذه الرسائل والرّسالة لا يُضيعها بوضعها في غير أهلها، وبذلها لمن لم يرغب فيها، ولا يظلمها بمنعها عن مستحقّها، وصرفها عن مستوجبها، ولا يعرّفها إلا لكلّ حرّ خير سديد، مبصر للقصد، مجلب للرشد من طالبي العلم ومؤثري الادب، ومحبّي الحِكَم، وليتحرّز في حفظها وإسرارها وإعلانها وإظهارها كل التحرّز، ويحرسها غاية الحراسة، ويصنها أحسن الصّيانة [١] ... »

٥ ـ **نظامهم** : الإخوان أربع مراتب : **مرتبة الإخوان الأبرار الرُّحماء**، وهم المبتدئون، البالغون من العمر خمس عشرة سنة حتى الثلاثين ؛ ويُوصفون بصفاء الجوهر والنفوس، وجودة القبول وسرعة التصوُّر .

ثمّ **مرتبة الاخوان الاخيار والفُضلاء**، وهم الذين ما بين الثلاثين والاربعين من العمر، « مرتبة الرؤساء ذوي السّياسات وهي مراعاة الإخوان، وسخاء النفس، وإعطاء الفيض والشفقة والرّحمة والتحنن على الإخوان [٢] . »

ثمّ **مرتبة الاخوان الفُضَلاء الكرام**، وهم الذين ما بين الاربعين والخمسين من العمر، « مرتبة الملوك ذوي السلطان والأمر والنهي والنّصر والقيام بدفع العناد والخِلاف عند ظهور المعانِد المخالف لهذا الأمر بالرفق واللُّطف والمداراة في إصلاحه [٣] . » هؤلاء هم علماء الإخوان يعرفون النواميس، ويدوّنون العقائد، ويوضحون المناهج، ويدافعون عن الحقائق، ويعملون على نشرها وعلى بثّ الدّعوة .

وأخيراً **مرتبة الكمال** الذي يُدعى اليه جميع الإخوان من جميع المراتب، وهي للذين تجاوزوا الخمسين . قال الإخوان: « وهي (المرتبة) الممهِّدة للمعاد، والمفارقة للهيولى، وعليها تنزل قوّة المعراج وبها تصعد الى ملكوت السّماء فتشاهد أحوال القيامة من البعث والنشر والحشر والحساب والميزان والجواز على الصراط والنجاة من النيران ومجاورة الرحمن ذي الجلال والاكرام [٤] ... »

(١) الرسائل ١ : ٢٠ .
(٢) الرسائل ٤ : ١١٩ .
(٣) الرسائل ٤ : ١١٩ .
(٤) الرسائل ٤ : ١٢٠ .

تلك مراتب الاخوان ، أو قل تلك هي الطريق التي يجب ان يسلكها من اراد الانتماء الى جمعيّة الإخوان السرّية ، وهي أشبه شيء بطريق النسّاك وأرباب الزُّهد مع نزعة فلسفيّة عقليّة ، او قل هي أشبه شيءٍ بتعاليم الأفلاطونية الحديثة ولا سيّما تعاليم افلوطين الذي جعل خطوة الحياة الاولى في التحرُّر من ثقل المادّة في الجسد ، وهذا يقود الى صفاء الجوهر والنفوس ؛ وجعل الخطوة الثانية في التفكير الفلسفيّ ، وهذا يقود الى الاشعاع السخيّ ، والسَّخاء الاشعاعيّ ؛ وجعل الخطوة الثالثة في المعرفة عن طريق النّظر العقليّ والتلقّي من غير تفكير واستدلال واستنتاج وهذا يقود الى معرفة النواميس الالهيّة وما الى ذلك ؛ وجعل الخطوة الرابعة في الاتّحاد مع الله بحيث يعمل الانسان في الله ، والله يعمل فيه ، وهذا يقود الى الفناء الصُّوفيّ ، والى ان يكون الانسان فوق كل ناموس وكل شرع ، فينظر بعين الله ، ويعمل بيد الله ، إذ هو ذائبٌ فيه . وقد ذكر عمر الدَّسوقي « ان هذه الطّبقات الاربع التي اطلق عليها ماكدونالد : طبقة المُريدين ، ثمّ المعلّمين ، ثمّ القادة ، ثم المقرّبين من الله ، تتمشّى مع النظام العام لطبقات الشيعة الباطنيّة وانظمتهم ، حيث تبتدىء الدعوة بسؤال المدعوّ عن بعض المسائل الدينيّة والشرعيّة والمشكلات الغامضة ، ويلقّن انّ الدين امر مكتوم يجهله السَّواد والكافّة ، وأن أصل الشرّ هو انصراف النّاس عن الأئمّة الصادقين ، ثمّ يندرج هذا المدعوّ في مراتب تسع ، يصل في نهايتها الى حظيرة الأسرار الاخيرة ، وما بعد الطبيعة ، التي تشبه الطبقة الرابعة عند إخوان الصفا ، وقد يكون هذا التّقسيم الذي اقتبسه الفاطميون مأخوذاً عن إخوان الصّفا . »

الإخوان كما ترى جمعيّة منظّمة لا يُقبل فيها إلا من اتّصف بصفاتٍ جليلة اكثر الاخوان من ذكرها في رسائلهم ، وكأني بهم — على ما ذكروا في الرسالة الثامنة من الجسمانيّات الطبيعيّات — يرون الكمال في الانسان « العالِم الخبير ، الفاضل الذكيّ المستبصر ، الفارسيّ النسبة ، العربيّ الدين ، الحنفيّ المذهب ، العراقيّ الآداب ، العبرانيّ المخبر ، المسيحيّ المنهج ، الشاميّ النّسك ، اليونانيّ العلوم ، الهنديّ البصيرة ، الصوفيّ السّير ، الملكيّ الاخلاق ، الربّانيّ الرأي ، الإلهيّ المعارف الصمدانيّ[1] ... »

(١) الرسائل ٢ : ٣١٦ .

وهكذا تراهم ينزعون **نزعة التخيّر** في حياتهم وآرائهم، ويريدون ان يستفيدوا من جميع الديانات وجميع المذاهب الفلسفية والفكريّة ليسيروا في طريق اختاروها وارادوا ان يدعوا الناس اليها. ولن يدعوا من الناس إلا من كان أهلًا: « وينبغي لاخواننا أيّدهم الله حيث كانوا في البلاد، اذا اراد احدهم أن يتّخذ صديقاً مجدّداً أو أخاً مستأنفاً، ان يعتبر احواله، ويتعرّف أخباره، ويجرّب أخلاقه، ويسأله عن مذهبه واعتقاده، ليعلم هل يصلح للصداقة وصفاء المودّة وحقيقة الأخوّة ام لا ... فينبغي لك اذا اردت أن تتّخذ صديقاً او أخاً أن تنتقده كما تنتقد الدّراهم والدنانير، والأرضين الطيّبة التّربة للزّرع والغرس، وكما ينتقد ابناء الدنيا امر التزويج وشري المماليك والامتعة التي يشترونها[1]. » ويكون الانسان صالحاً للانضمام الى جمعيّة الاخوان اذا اعتقد في دينه ومذهبه الرحمة والشفقة للناس كلهم ورثى للمذنبين، واستغفر لهم، وتحنّن على كلّ ذي روح من الحيوان، واراد الصلاح للكلّ ... ويكون الانسان غير صالح اذا كان « معجباً صلفاً، او نكِداً لَجوجاً، او فظّاً غليظاً، او مُماحكاً مُمارياً، او حسوداً حقوداً، او منـــافقاً مرائياً، او بخيلًا شحيحاً، او جباناً مهيناً، او مكّاراً غدراً، او متكبّراً جبّاراً، أو حريصاً شرِهاً، او كان محبّاً للمدح والثناء أكثر ممّا يستحقّ، او كان مُزْرِياً لنظرائه، او كان مستحقراً لاقرانه والناس، ذامّاً لهم، او متّكلًا على حوله وقوّته، فاعلم انّه لا يصلح للصداقة وصفوة الأخوّة، لأنّ هـــذه الاخلاق والآراء والعادات مفسدة لاعتقاده لاخوانه[2] ... »

والانضمام الى جماعة الاخوان، ضمانة اجتماعيّة وسياسيّة ودينيّة « لأنّ إخوان الصّدق نصرة على دفع الأعداء، وزين عند الأخلاّء، وأركان يُعتمد عليهم عند الشّدائد والبلوى، وظهر يستند إليهم عند المكاره في السرّاء والضرّاء، وكنز مذخور ليوم الحاجة، وجناح خافض عند المهمّات، وسلّم للصعود الى المعالي،

(١) الرسائل ٤ : ١٠٧ — ١٠٩ .

(٢) الرسائل ٤ : ١٠٩ — ١١٠ .

وسيلة الى القلوب عند طلب الشفاعات، وحصنٌ حصين يُلتجأ إليه يوم الرّوع والفزعات، فان غبتَ حفظوك، وإن تضعضَعْتَ عضدوك، وان رأوا عدوّاً لك قمعوه. والواحد منهم كالشّجرة المباركة، تدلّت أغصانُها اليك بثمرها، وأظلّتك اوراقها بطيب رائحتها، وسترَتْك بجميل فيئها: فان ذكرت اعانك، وإن نسيت ذكّرك، يأمرك بالبرّ ويسابقُك اليه، ويرغّبك في الخير ويُبادرك اليه، ويدلُّك عليه، ويبذل ماله ونفسه دونك.»

وواجب على كلّ فردٍ من الاخوان أن يكون رسولاً يدعو الصّالحين الى الانخراط في سلك الجماعة، حتى تمتدّ دولة الخير؛ وكانت الجماعة منتشرة في البلاد منبثّةً بين جميع الطبقات، وكان لكل فرعٍ رئيسه واجتماعه في خلواتٍ لا يعرفها إلا الاخوان؛ وكان منهم الدّعـاة والمبشّرون؛ وكانوا كلّهم يسعون لنشر الدعوة، حتى يكثر عددهم ويتمّ الانقلاب الاكبر على يدهم.

وعلى رئيس كل فرع ان يجمع الاخوان يوماً واحداً كلّ اثني عشر يوماً، وذلك حيث اتّفق له من مواضعهم وأمكنتهم الأمينة، وأن لا يقبل في الاجتماع إلا من تطهّر وتنظّف وأخذ زينته بأحسن ما يقدر عليه. وإن تخلّف أحدٌ عن حضور الاجتماع وجب عليه أن يقدّم عُذره. ومتى تمّ الاجتماع فعلى الرئيس ان يبرز في حلته الخاصّة، وان يتلو الحكمَ على الحاضرين ويعظهم بحسب ما يحتمل مكانهم وتتّسع له أذهانهم، وان يفسّر لهم الرّسائل ويتلوها لهم رسالة رسالة، حتى إذا استخلص منهم طائفة، ورضي سعيهم، أوقع بهم المحنة في أمور دنياهم ومواضع المحبوبات منهم، فأمرهم ببُعْد الاقارب وصلة الاباعد، فامتثلوا، ونفقة الاموال في سبيله، فأنفقوا، والجهاد بالانفس، فبذلوا، والسعي فيما يرضي الله، فسعوا، والخروج من الاوطان، فخرجوا، وفـارقوا الاحباب، وأيتموا الاولاد، وأرملوا النسوان، وفارقوا البلاد والاوطان؛ فعند ذلك، اذا صبروا على هذه المِحَن، يهديهم الرئيس بعلمه، ويقرأ عليهم الكتب المصونة، والاسرار المخزونة، والعلوم المكنونة، ويفسّر لهم الرسائل وسائر كتب الاخوان،

ويوقفهم علـــى الاسرار، ومعاني الاخبار والروايات والامثال والإشارات والعلامات[١] ...

● **الباطنيّة في تعاليم الاخوان** : قلنا إنّ الاخوان من الشّيعة الاسماعيلية الباطنيّة . وقد اتّبعوا مبدأ الباطنيّة **في أن لكل ظاهر باطناً، ومزجوا العلم بالدين والفلسفة بالشريعة**، وقد ذهبوا في ذلك مذهباً توغّلوا فيه الى حدٍّ بعيد حتى كان كلامهم **مزيجاً من فلسفة يونانيّة وآراء فارسيّة وهنديّة ومسيحيّة وإسلاميّة** وغير ذلك ممّا لا يُحصى .

١ ـ **الوحدة الفلسفيّة** : انّ من تقصّى فكرة الاخوان وجد انّهم يدينون بالوحدة الفلسفيّة، فالحقيقة واحدة، وما اختلاف الآراء في المذاهب والديانات إلاّ ظاهر، وأمّا الباطن فواحد يعرفه الحكماء الراسخون في العلم، وهذه الفكرة هي التي قادت الفارابي في توفيقه بين آراء الفلاسفة وبين الحكمة والشريعة . وهكذا ذهب الإخوان في طريق التخيُّر والانتقاء الى حدّ بعيد . وإنك لتراهم يتكلّمون عن الاسلام كما يتكلّمون عن المسيحيّة كما يتكلّمون عن الصّابئيّة وعن غيرها من المذاهب من غير تفريق . قال الاخوان في الرسالة الرابعة من العلوم الناموسيّة الشرعيّة : « وبالجملة ينبغي لإخواننا أيّدهم الله تعالى أن لا يُعادوا عِلماً من العلوم أو يهجروا كتاباً من الكتب، ولا يتعصّبوا على مذهبٍ من المذاهب، لأنّ رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلّها، ويجمع العلوم جميعها : وذلك انه هو النظر في جميع الموجودات بأسرها، الحسيّة والعقليّة، من أوّلها الى آخرها، ظاهرها وباطنها، جليّها وخفيّها، بعين الحقيقة من حيث هي كلّها من مبدإٍ واحد وعلّةٍ واحدة وعالم واحد ونفس واحدة محيطة جواهرها المختلفة وأجناسها المتباينة وأنواعها المفنّنة وجزئيّاتها المتغايرة . وقد ذكرنا في الرسالة الثانية أن علومنا مأخوذة من أربع كتب : احدها الكتب المصنّفة على ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيّات والطبيعيّات[٢] » .

---

(١) الرسالة الجامعة . الجزء ٢ ص ٣٩٥ — ٤٠٠ .

(٢) الرسائل ٤ : ١٠٥ — ١٠٦ .

رسائل الاخوان

وضع إخوان الصّفاء لتنشئة من يريـــد الانتماء الى جمعيّتهم إحدى وخمسين رسالة قسّموها الى أربعة أقسام : **الرسائل الرّياضيّة التعليميّة** وهي أربع عشرة رسالة ، **والرسائل الجسمانيّة الطبيعيّة** وهي سبـــع عشرة رسالة ، **والرسائل النفسانيّة العقليّة** وهي عشر رسائل ، **والرسائل الناموسيّة الإلهيّة والشرعيّة الدينيّة** وهي إحدى عشرة رسالة .

ويلي هذه الرسائل رسالة أخرى دُعيت **الرسالة الجامعة** ؛ قال الإخوان : « وتليها الرسالة الجامعة لما في هذه الرسائل المتقدّمة كلّها ، المشتملة على حقائقها بأسرها . والغرض منها إيضاح حقائِق ما أشرنا إليه ونبّهنا في هذه الرسائل عليه أشد الايضاح والبيان ... هذه الرسائل كلُّها كالمقدّمات لها ، والمداخل إليها ، والأدلّة عليها ، والأنموذج منها لا ينفتح غلق مفتاحها ، ولا ينكشف مستور غامضها إلاّ لمن تهذّب بهذه الرسائل ... والرسالة الجامعة من رسائلنا هي منتهى الغرض لما قدّمناه ، وأقصى المدى ونهاية القصد وغاية المراد[١] » .

وقد ذكر الإخوان مصادر رسائلهم فقالوا « إنّ علومنا مأخوذة من أربعة كتب : أحدها الكتب المصنّفة عـــلى ألسنة الحكماء والفلاسفة من الرياضيّات والطبيعيّات ؛ والآخر الكتب المنزلة التي جاءَت بها الانبياء ، صلوات الله عليهم ، مثل التوراة والإنجيل والفرقان وغيرها من صحف الانبياء المأخوذة معانيها بالوحي من الملائكة وما فيها من الاسرار الخفيّة ؛ والثالث الكتب الطبيعيّة وهي صورَ أشكال الموجودات بمـــا هي عليه الآن من تركيب الافلاك وأقسام البروج ، وحركات الكواكب ومقادير أجرامها ، وتصاريف الزمان ، واستحالة الاركان ، وفنون الكائِنات من المعادن والحيوان والنبات ، وأصناف المصنوعات على أيدي البشر ؛ كلُّ هذه صور وكنايات دالاّت على معاني لطيفة وأسرار دقيقة يرى

(١) الرسائل ٤ : ٢٩٠ .

الناس ظاهرها ولا يعرفون معاني بواطنها من لطيف صفة الباري جلّ ثناؤه ؛ والنوع الرابع الكتب الالهيّة التي لا يمسُّها إلاّ المطهّرون التي هي بأيدي سفرة كرام بررة ، وهي جواهر النفوس وأجناسها وأنواعها وجزئيّاتها وتصاريفها للأجسام وتحريكها لها وتدبيرها إيّاها وتحكُّمها عليها وإظهار أفعالها بها ومنها حالاً بعد حال[١] ... » . والظاهر أنّ المصدرين الثالث والرابع هما اختبارات الإخوان وتعاليم الباطنيّة .

والرسائل متفاوتة في الطول والقِصَر ومادّتها الظاهرة خلاصات وتطبيقات وليست نظرات عميقة في العلم والفلسفة . ولا عجب فقد كُتب أكثرها للمبتدئين والذين يريدون تفهُّم مذهب الجماعة بطريقة سهلة ؛ ثمّ إنها كُتبت في كثير من التحفُّظ وفي كثير من البلهوانيّة الفكريّة . ولا ننسَ أنها معدّة لأناس لهم معتقداتهم وطرقهم الفكريّة التي ألفوها ولم يُعدُّوا بعد الإعداد الكافي لقبول الدعوة الإسماعيليّة وجميع تعاليمها الباطنيّة ، فكان من الضروري إذن أن توضع الرسائل بشكلها الذي تعرفه لئلاّ ينفر منها القارىء الغريب عن مذهب الدعوة أو الحديث العهد بها . أمّا الراسخون في الدعوة فلهم كتبهم الخاصّة التي لا يزال أصحابها يحافظون على سرّيتها حتى يومنا هذا .

وقد تنبّه القفطي الى هذه الحقيقة فقال عن الرسائل : « هي مقالات مشوّقات غير مستقصاة ولا ظاهرة الأدلّة والاحتجاج ؛ وكأنّها للتنبيه والإيماء الى المقصود الذي يحصل عليه الطالب لنوع من أنواع الحكمة » .

وقد أقرّ الإخوان أنفسهم بهذه الحقيقة ، فجاء في الرسائل : « واعلم يا أخي ، أيّدك الله ، إنّما نذكر في كل علم شبه المقدّمة والمدخل الى ما فيه ليكون تحريضاً لاخواننا على التميُّزِ فيه والشوق اليه ، لان بالشوق الى شيء يكون الحرص على الاطّلاع عليه » .

وجاءَ في موضع آخر : «إعلم يا أخي ، إنمانورد من العلوم في كتبنا ورسائلنا ما

---

(١) الرسائل ٤ : ١٠٦ .

يكون تذكية للقوى وتنبيهاً للنفوس . فأخذنا من كلّ علم بقدر ما اتّسع له الإمكان، وأوجبه الزمان . وقد اجتهدنا أن يكون ذلك من أحسن ما قدرنا عليه، ووصلنا اليه . ولذلك وضعناه وأثبتناه وأوردناه لاخواننا (أيّدهم الله وإيّانا) ورضينا لهم ما رضينا لأنفسنا » .

وكلّ هذا يتّفق تماماً مع المسائل الرئيسيّة التي قام عليها مذهب الاسماعيليّة من تدريج التعليم وفقاً لمقدرة العقول على فهمه (او استعدادها لقبوله)، وسرّيّة التعليم خوفاً من السلطة، وتركيز المذهب على الفلسفة وخاصّة الفلسفة الافلاطونيّة الحديثة .

التشيع والامامة عند الاخوان

ذكرنا فيما سبق أنّ الاخوان من الشيعة الباطنيّة عامّة ومن الاسماعيليّة خاصّة ولدينا من الادلّة على ذلك ما أتينا على ذكر بعضه . والذي جعل الناس يقفون من الاخوان موقف الحيرة والاضطراب هو ما شاهدوه في رسائلهم من التكتم . فالاخوان كما رأينا شديدو الحذَر والحيطة ، يأخذون بالتقيّة أخذاً شديداً ، ويكثرون من التشديد في اختيار أتباعهم ، ولا يوضحون لهم رموزهم وأسرارهم إلا تدريجياً ، والا اذا أيقنوا أنّ أقوالهم في محلّها ، واسرارهم في صدور المخلصين لها ، ولا سيّما وإنّ الهدف سياسيّ يعرّضهم للدّمار اذا انتشر قبل أوانه . وهذا الامر الذي أوقع العلماء في حيرة هو نفسه خطّة من خطط الاسماعيليّة والباطنيّة . فهم يُسِرّون غير ما يُظهرون ، وهم يرمزون الى ما يضمرون برموزٍ وإشارات، وهم يجعلون لكل شيءٍ تأويلاً، ولكل ظاهر باطناً.

والاعتماد على العدد ، وإرجاع كلّ شيء اليه ، وتفسير كلّ شيء به ، كل ذلك من أساليب الاسماعيليّة والشيعة الباطنيّة. فهم يعمدون الى الاعداد ، وهم يعمدون الى حساب الجمّل، ويفسّرون الموجودات على هذه الطريقة الخاصّة ، ويحاولون بها اكتشاف مُخبّآت المستقبل . وقد جعل الاخوان للعدد المحلّ الاوسع في رسائلهم ، بل جعلوه الاساس والرّكن في فهم الكون كما سنرى ذلك

فيما بعد؛ وجعلوا للعددَين ٧ و١٢ مكاناً خاصّاً ، والاسماعيليّة من الشيعة السبعيّة التي تقول بسبعة أئمة لكلّ امام منهم اثنا عشر حواريّاً[١] .

والذي يرويه لنا التاريخ انّ الاسماعيليّة كانوا يرون في رسائل الاخوان غذاء لعقيدتهم ومذهبهم ، وكانوا يحرّضون أتباعهم على مطالعتها والرجوع اليها ، وهذا دليل واضح على الصلة بين المذهبين ؛ كما كان الاخوان يحرّضون رئيس فروعهم ان يقرأ لجماعته كتاب الجَفْر في حساب الجمّل وفي استكشاف المستقبل بواسطة الارقام . (الرسالة الجامعة ــ الجزء ٢ ص ٣٩٩) وكتاب الجفر هو من كتب العلويّين .

زد على ذلك ان الإخوان يكشفون عن حقيقتهم من حين الى آخر بأساليب تارةً خفيّة ، تلميحيّة ، وطوراً تصريحيّة . وهم في الجزء الرابـــع من رسائلهم يكثرون الكلام على التشيُّع ومذاهبه ويحاولون المحاولة كلّها في تنزية مذهبهم عن كل تخليط وشذوذ من هذه القبيل ، ويرون أنّهم الشّيعة الحقيقيّة التي تملك مفتاح المعرفة والدين ، وهم يقولون : « واعلم يا أخي بأنّ في الناس طائفة من أهل ملّتنا مقرُّون بفضلنا وفضل أهل بيتنا ، ولكنّهم جاهلون بعلومنا ، غافلون عن أسرارنا وحكمتنا ، فمن ذلك أنّهم يجحدون وجودنا ويُنكرون بقاءَنا ، ومع هذا فانّهم يزرون بشيعتنا المقرّين بوجودنا المنتظرين ظهور أمرنا ومعاندون لهم متعصّبون عليهم مبغضون لهم . واعلم بأنّ أحد الاسباب في ذلك هو أنّ قوماً من اشرار الناس جعلوا التشييع ستراً لهم عمّا يحذرون من الآمرين عليهم بالمعروف والنّاهين لهم عن المنكر فيما يفعلون ، وذلك أنّهم يركبون كلّ محظور ، ويتركون كلّ مأمور به ، واذا نهوا عن المنكر فعلوه بارَزوا باظهار التشيُّع ، واستعاذوا

---

(١) قال الاخوان في الرسالة الجامعة (الجزء ١ ص ٦٣٢) : « وكذلك الرئيس السابع ، الآتي في آخر الزمان ، سيد اخوان الصفا ، هو المحيط بعلوم من تقدمـــه من الرؤساء الستة ، صلوات الله عليهم ، وبظهوره يكون ظهور السعادات كلها ، وهو تمام العالم وعود الخلق الى اوله ، ورجوع الحق الى أهله. » أما الرؤساء الستة عند الاخوان فهم آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وقد بشروا بالسابع ؛ والرئيس السابع هو المهدي المنتظر ، والاخوان يشبهونه بالشمس لانه كالشمس يبعث في العالم روح الحياة ويسمونه البرقليط الاكبر . (الرسالة الجامعة . الجزء ٢ . ٣٦٠ ــ ٣٦٧) ــ راجع ما كتبناه في هذا الموضوع عند عرضنا لفلسفة نصير الدين الطوسي .

بالعلويّة على من يُنكر عليهم او ينهاهم عن منكر فعلوه ولبئس ما كانوا يعملون. ومن الناس طائفة يُنسبون إلينا بأجسادهم وهم براء بنفوسهم منّا، ويسمّون أنفسهم العلويّة وما هم من العلويّين، ولكنّهم من أسفل السّافلين[١] ...» وقال الإخوان في فصل عقدوه لمخاطبة المتشيّعين: «ومما يجمعنا وإيّاك أيّها الأخ البارّ الرحيم محبّة نبيّنا عليه السّلام، وأهل بيت نبيّه الطّاهرين، وولاية أمير المؤمنين علي بن أبي طالب خير الوصيّين صلوات الله عليهم أجمعين[٢]».

يتّضح لنا من كل ذلك أنّ الإخوان من الشيعة، وأنهم كما يقولون من صفوة الصفوة؛ وهم كما ترى يجعلون **عليّ بن ابي طالب خير الوصيّين**.

وفوق ذلك ترى الاخوان **يخصّون آل البيت بالعلوم الخفيّة**، وهم بذلك يوضحون مذهبهم الاسماعيليّ الباطنيّ. والعُلوم الخفيّة كالسّحر والتنجيم وما الى ذلك من ضرورات الحياة والملك الأرضيّ لا بدّ له من إنسان مطّلع عليها يستطيع ان يدبّر له أعماله بها، إذ إنّه «بهذا العمل ومعرفة هذا العلم، وإحكام هذه الصّناعة وتقويم الحساب يكون تمام العمل للملك الأرضيّ وسياسة العلم الفلسفيّ[٣]». وأمّا الخليفة فهو الذي استخلفه الله تعالى بأمره وأيّده بملائكته وكان هو المدبّر له بالتدبير الذي يجمع له به السّعادات الفلكيّة كلّها واليه تصرف روحانيّاتها. ويستشهد الاخوان على ذلك بما فعل الله مع سليمان بن داود إذ سخّر له الجنّ والانس والوحش والطير، ومع موسى اذ قهر فرعون واستجاب له سَحَرَتُه وهم أصحاب النجامة والكهانة في زمانه وهم الذين كانوا يدبّرون له ملكه، ومع محمّد الذي صرف اليه الله التأييد وأنزل الوحي عليه فخضعت له الملوك واستجابت له الكهنة والمنجّمون، وكان هو المدبّر لهم والحاكم عليهم، ولم يحتج الى تدبيرهم، وكان يأتيهم بما ليس عندهم؛ قال الإخوان: «فهذه صفة الولاية العظيمة والخلافة الكبيرة التي هي خلافة الله تعالى والمستخلف بها هو النبي صلى الله

(١) الرسائل ٤ : ١٩٩.

(٢) الرسائل ٤ : ٢٤٢.

(٣) الرسائل ٤ : ٤٠٢.

عليه وسلّم في زمانه، وبهذا العقد يكون من استخلفه النبيّ عليه السّلام من بعده الى ربّه عزّ اسمه . وهذه الولاية المخصوصة لاهل بيت الرسالة عليهم السّلام، لا يحتاجون فيها الى مدبّرين غيرهم والى علماء سواهم، ولا يطّلع الناس على أسرارهم، ولا يعرفون اخبارهم، ولا يطّلعون على مواليدهم، ولا يعرفون سنيهم في موتاهم، ولهم علوم يتميّزون بها وينفصلون عن العالم بمعرفتها، واعمال يعملونها لا يشركون فيها غيرهم . ولذلك استحقّوا الرئاسة ووسُموا بالخلافة وإنهم لا يبدون عملاً من الأعمال ولا يظهرون فعلاً من الافعال إلاّ بمشيئة إلهيّة وإرادة ربّانيّة في الوقت الذي ينبغي به إظهار ذلك العلم فيه، وهم اطبّاء النفوس ومداوو الارواح[١] . » وقالوا : « واعلم يا اخي انّ البيت الذي فيه سرُّ الخلافة وعلم النبوّة هو البيت الذي وسموا اهله بالسّحر العظيم في الجاهليّة والاسلام لما يظهر منهم من الآيات ويعلمونه من المعجزات[٢] ».

● **الإمامة** : الإمامة ضرورة في نظر الإخوان، وقد قالوا : « إعلم أنّ الامّة كلّها تقول إنّه لا بُدّ من إمام يكون خليفةً لنبيّها في أمّته بعد وفاته، وذلك لاسباب شتّى وخصال عدّة أحدها هو أن يحفظ الإمام الشريعة على الأمّة ويحيي السنّة في الملّة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتكون الأمّة تصدر عن رأيه[٣] . » وهكذا ترى ان للخلافة معنى خاصّاً في نظر الإخوان فهي ذات صلة وثيقة بالامامة .

والامام هو من تجمّعت عنده صفات جعلها الاخوان ستّاً وأربعين ؛ قال اخوان الصفاء : « واعلم أيّها الاخ أنّه اذا اجتمعت هذه الخصال في واحدٍ من البشر، في دور من ادوار القرانات في وقتٍ من الزّمان، فانّ ذلك الشخص هو المبعوث وصاحب الزمان والإمام للناس ما دام حيّاً، فاذا بلّغ الرسالة، وأدّى الامانة، ونصح الأمّة، ودوّن التّنزيل، ولوّح التأويل، وأحكم الشريعة،

(١) الرسائل ٤ : ٤٠٢ — ٤٠٣ .
(٢) الرسائل ٤ : ٤٠٥ .
(٣) الرسائل ٤ : ٣٠ .

وأوضح المنهاج، وأقام السنّة، وألّف شمل الامّة، ثم توفّي ومضى إلى سبيله، بقيت تلك الخصال في أمّته وراثةً منه، وإن اجتمعت تلك الخصال في واحد من أمّته أو جلّها فهو الذي يصلح أن يكون خليفته في أمّته بعد وفاته. فان لم يتّفق أن تجتمع تلك الخصال في واحد لكن تكون متفرّقة في جماعتهم اجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد، وائتلفت قلوبهم على محبّة بعضهم بعضاً، وتعاضدت على نصرة الدين وحفظ الشّريعة وإقامة السنّة وحمل الأمّة على منهاج الدين، دامت لهم الدولة في دنياهم، ووجبت العقبى لهم في أخراهم، وان تفرّقت تلك الأمّة بعد وفاة نبيّها واختلفت في منهاج الدين تشتّت شمل ألفتهم وفسد عليهم أمر آخرتهم وزالت عنهم دولتهم[١] ».

وكأنّنا باخوان الصّفاء يصفون هنا ما آلت إليه دولة بني العبّاس، ويرون أنّ لا نجاة إلاّ في الانضمام الى جماعتهم، وهم يُضيفون: « فان كنت عازماً على طلب إصلاح الدين والدّنيا فهلمّ بنا نجتمع مع جماعة إخوان فضلاء ونقتدي بسنّة الشريعة في صدق المعاملة ومحض النصيحة وصفوة الأخوّة[٢] ». فالصفات المذكورة سابقاً مجتمعة عندهم، والإمام منهم، وهو ظاهر. قال الإخوان: « ومن الشيعة من يقول إنّ الائمّة يسمعون النداء ويجيبون الدعاء ولا يدرون حقيقة ما يقرّون به وصحّة ما يعتقدونه، ومنهم من يقول إنّ الإمام المنتظر مُختفٍ من خوف المخالفين، كلاّ بل هو ظاهر بين ظهرانيهم يعرفهم وهم له منكرون ... وكلّهم يقرّون بأنّ الانبياء عليهم السلام خزّان علم الله وأنّ الخلفاء هم والائمّة المهديّون وارثون علم النبوات، ولكنّهم لا يدرون حقيقة ما يقرّون ولا تصديق ما يعتقدون[٣] ». وهكذا ترى ان الإمامة عند الإخوان شيء من نبوّة، وترى انهم يعتقدون **بالمهدي**. وهذا المهدي سيعود فيملأ الارض

(١) الرسائل، ٤ : ١٧٩ – يبدو هنا بوضوح ما لهذه الفكرة الشيعية من تأثير على سياسة الفارابي في مدينته الفاضلة. وكيف أنها كانت مطبقة بالفعل في دولة القرامطة في البحرين، فيما سموه « مجلس العقدانية ».

(٢) الرسائل ٤ : ١٧٩ .

(٣) الرسائل ٤ : ١٩٩ – ٢٠٠ .

عدلاً بعدما مُلِئت جوراً وظلماً ، ويفكّ النّاس من أسر العبوديّة ، ويُظهر دعوة إخوان الصّفا ، ويجمع شملهم .

وهكذا يعود كلُّ حقّ الى صاحبه بظهور النّفس الزّكيّة، وهكذا سيكون دور الكشف أيضاً باستيلاء الاخوان على زمام الأمور وبانتشار تعاليمهم التي هي في نظرهم جملة الحقائق . والاخوان يبشّرون بقرب ظهور مملكتهم ، وبقرب زوال دولة أهل الشرّ (والظاهر أنهم يشيرون الى دولة بني العبّاس) ، أولئك الذين استكبروا واستذلّوا جماعة من المؤمنين كما استذلّوا ذريّة النبوّة وأهل بيت الرّسالة ومنعوهم أن يسعوا في الارض بالصّلاح العامّ والنّفع التامّ، وألجموهم عن النّطق بالحكمة [1] .

والاخوان يرون أنّ **اوّل إمام أو خليفة هو آدم** ، وان خلافة بني العباس هي خلافة ابليس لانّهم مغتصبون ، فيقولون : « واعلم يا أخي أيّدك الله أنّ أوّل خليفة استخلفه الله تعالى في أرضه هو آدم عليه السّلام ، فلما أمره الله تعالى بمخالفة إبليس الذي هو عدوُّه وضدّه أن لا يقرب الشجرة التي نهاه عنها كان في الجنّة بأمر الله . فلمّا أطاع ابليس فقبل منه وأكل من الشجرة خرج من أمر الله تعالى وصار في أمر إبليس ... فلمّا علم ذلك بمناداة الله له في تذكاره بما استوجبه من نسيان وصيّته استرجع وتاب وأناب ولم يستكبر كما استكبر إبليس ... وهكذا يجري أمر المستخلفين من ذريّة آدم في الارض من كان منهم مستخلفاً فيها بأمر الله تعالى الذي استخلف به آدم بعد التّوبة ، وهو الامر الثاني والوصيّة الثانية التي لم يتعدّها ولم يَنْسَها وجعلها كلمة باقية في عقبه ، وهي خلافة النبوّة ومملكة الرسالة والامامة . فمن تعدّى هذا الامر وخالف هذه الوصية ، وطلب ان يكون خليفة الله تعالى ليدبّر خلقه بسعيه وحرصه فإنّه لا يتمُّ له ، وان تمّ وقدرَ عليه فانمّا هو خليفة إبليس لانها حيلة ومكيدة وخديعة وتعدٍّ وغصب وظُلْم وعدوان وخذلان وطغيان وعصيان [2] . » وكم في هذا الكلام من

(١) الرسالة الجامعة – الجزء ١ ص ٤٣٧ – ٤٤٧ .

(٢) الرسائل ٤ : ٤٠٤ .

استنكار لعمل بني العبّاس ! والاخوان كسائر غلاة الشّيعة يكفّرون كلّ من ادّعى الإمامة عن غير أهليّة .

والاخوان يثورون في وجه من يدّعي أن الامام متخفٍّ خشيةً من أعدائه، وهم يعلنون انه بين ظهرانيهم [١]، إلاّ انّهم يميّزون للائمّة دورين : **دَوْر الكشف ودَوْر السّتْر**، فيكونون في دور الكشف ظاهرين للعيان، ويكونون في دور السّتر غير ظاهرين ولكن لا عن خشية . وأمّا « أولياؤهم فيعرفون مواضعهم ومن اراد منهم قصدهم تمكّن منه ، ولو كان غير ذلك كان منه خلو الزمان من الامام الذي هو حجّة الله على خلقه ، وهو تعالى لا يرفع حجّةً ولا يقطع الحبل الممدود بينه وبين عباده ، فهم أوتاد الأرض وهم الخلفاء بالحقيقة في الدورين جميعاً : ففي دور الكشف يظهر ملكهم في الاجسام والارواح ، وفي دور السّتر يجري أمرهم في الانفس والعقول وأصحاب المملكة الارضية والخلافة الجسمانيّة [٢] . »

قال الشّهرستاني في كتاب « المِلَل والنِّحَل » : « قالوا (أي الاسماعيليّة) ولن تخلو الارض قطّ عن إمام حيٍّ قائم ، إمّا ظاهر مكشوف ، وإما باطن مستور ، فاذا كان الامام ظاهراً يجوز أن تكون حجّته مستورة، واذا كان الامام مستوراً فلا بدّ ان تكون حجّته ودعاته ظاهرين ... ثم بعد الائمّة المستورين كان ظهور المهديّ ، والقائم بأمر الله وأولادهم نصّاً بعد نصّ على امام بعد إمام ، ومذهبهم أن من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهليّة ، وكذلك من مات ولم يكن في عنقه بيعة إمام مات ميتة جاهليّة . »

وهذه النزعة عند الاخوان التي قادتهم الى الوحدة الفلسفيّة، والى الانتقاء وتوحيد الآراء في الحقيقة الباطنة انّما هي نتيجة **نزعتهم الفيثاغوريّة** التي تُرجع كل شيء الى الوحدة العدديّة التي يتفرّع منها المتعدّد المتنوّع كما سنرى ذلك فيما بعد .

---

(١) الرسائل ٤ : ١٩٦ .

(٢) الرسائل ٤ : ٤٠٦ – ٤٠٧ .

وامّا الاختلاف الظاهر بين الديانات ومذاهب الانبياء والحكماء فما ذلك الا بسبب الادوار والقرانات الفلكيّة ، وبسبب عقليّة الشعوب بالاضافة الى المكان والزّمان . قال الاخوان : « ثم اعلم أنّ اختلاف الشرائع ليس بضارّ اذ كان الدين واحداً لانّ الدين هو طاعة وانقياد للرئيس الآمر فيما يأمر وينهي المرؤوسين بحسب ما يليق بواحد واحد ، وما يرى أنّه يصلح له ويصلح فيه ... فمن أجل هـــذا اختلفت شرائع الانبياء عليهم السّلام . وكذلك إن اختلفت سنن الدين وقواعد النواميس لانهم أطبّاء النفوس ومنجموها : وذلك أنّ في الادوار والقرانات والالوف قد تعرض للنفوس من أهل كل زمان أمراض وأعلال مختلفة من الاخلاق الرديئة والعادات الجائرة والآراء الفاسدة من الجهالات المتراكمة ، كما يعرض للأجساد من الامراض والاعلال من تغييرات الزمان والاهوية والاغذية ، فبحسب ذلك يجب ان يكون اختلاف علاجات الاطبّاء ومداواتهم . فهكذا شرائع الانبياء واختلاف سننهم بحسب أهل كل زمان ومـا يليق بهم أمّة أمّة وقرناً قرناً ، مثل شريعة نوح عليه السّلام في زمانه ، وشريعة إبراهيم عليه السّلام بعده في زمان آخر وقوم آخرين [١] ... »

وهكذا يرى الاخوان في الديانات **باطناً وظاهراً** : أما الباطن فهو الحقيقة الالهيّة الفلسفيّة ، وامّا الظاهر كالصوم والصلاة وما الى ذلك فهو رموز للحكماء وطريق لعامّة النـّاس تختلف باختلاف الازمان والامكنة .

ويرى الاخوان ان اختلاف العلماء رحمة : « قيل : اختلاف العلماء رحمة . وخصلة أخرى من فوائد العلماء في الاختلاف في أحكام الدين وشرائعها وفنون المذاهب ، وهو أن لا يكون أمر الدين ضيّقاً حرجاً لا رخصة فيه ولا تأويل... فبهذا الوجه ايضاً اختلاف العلماء رحمة ، واختلاف أهل الديانات في أمر الدين وسنن احكامه حكمة جليّة لا يعرفها الا المحقّقون المستبصرون [٢] . »

٣ ــ **الباطن والظاهر والشريعة والحكمة** : كان لفكرة الباطن والظّاهر

(١) الرسائل ٤ : ٢٤ ــ ٢٥ .
(٢) الرسائل ٤ : ٢٨ ــ ٢٩ .

أثر واسع في مذهب الاخوان ، وقد وجدوا فيها باباً للتأويل ، وأسلوباً لكتابة جعلوا ظاهرها غير باطنها ، وهكذا لم يدعوا حدًّا في تأويلاتهم ، وبثّ معانيهم التي تخرج في اغلب الاحيان عن معاني الدين الاسلامي . ولكي يسهل انتشار تلك الافكار غلّفوها بالعلم ، وصبغوها بصبغة المعرفة ، ولمّحوا اليها بالرموز والاشارات .

يذهب الاخوان الى « **أنّ للكتب النبويّة تأويلات وتفسيرات** غير ما يدلّ عليها ظاهر ألفاظها يعرفها العلماء الرّاسخون في العلم [١] . » وقد قالوا : « إنّ جميع ما نطق به الأنبياء عليهم السّلام من صفة الجنّة ونعيم أهلها وعذاب النّار والعقاب وأحوال القيامة كلّها حقّ وصدق لا مِرية فيها ولكن ليس الأمر كما يعتقد هؤلاء الظّلمة الكفرة بل أمرٌ وراء ذلك لا يعلمه إلاّ الله والرّاسخون في العِلم [٢] . » وهكذا فالحقيقة لا يعرفها إلاّ الرّاسخون في العلم ومنهم إخوان الصّفاء أنفسهم ، وما أقوال الأنبياء إلاّ تطبيقات على العقول والنفوس بالنسبة الى المكان والزّمان ، وأمّا جوهرها فالحقيقة التي يعرفها الرّاسخون في العلم . قال الاخوان : « واعلم يا أخي أنّ كلام الملائكة إنّما هو إشارات وإيماء ، وكلام الناس عبارات وألفاظ ؛ وأمّا المعاني فهي مشتركة بين الجميع ، وكانت الأنبياء تأخذ الوحي والأنباء عن الملائكة إيماءً وإشارات ، وذلك بلطافة ذكاء نفوسهم وصفاء جوهرها ، وكانت تعبّر عن تلك المعاني للناس باللسان الذي هو عضو من الجسد لكل أمّة بلغتها وبالألفاظ المعروفة بينها . واعلم يا أخي أنّ الانبياء يستعملون في خطابهم الناس الفاظاً مشتركة المعاني لكيما يفهم كل إنسان بحسب ما يحتمل عقله ، لان المستمعين لألفاظهم وقرّاء تنزيلات كتبهم متفاوتون في درجات عقولهم : فمنهم خاصٌّ ومنهم عامّ ، ومنهم بين ذلك ، فالعامّة يفهمون من تلك الالفاظ معاني ، والخاصّة يفهمون معاني أخرى أدقّ وألطف ، وفي ذلك صلاح للجميع ، لانّه قد قيل في الحكمة : « كلّموا الناس على قدر عقولهم [٣] . » وهكذا يجعل الاخوان للشّريعة معنيين ، او بالحري معنىً واحداً باطناً ، وآخر ظاهراً يرمز الى الباطن ، والمعنى الباطن هو

---

(١) الرسائل ٢ : ١٧٩ .
(٢) الرسائل ٣ : ٨٧ .
(٣) الرسائل ٤ : ١٧٦ ، و٣ : ٩٠ - ٩٢ .

الحقيقي وهو متّفق مع معطيات العلم والحكمة، وهذا ما سيكون نقطة انطلاق في فلسفة ابن رشد .

والاخوان ينظرون الى أرباب الجدَل نظرة ازدراء — وهم على حدّ قول ابن رشد أصحاب البرهان الجدَلي — وذلك لانّهم « اخترعوا من أنفسهم في الديانات والشّرائع أشياء كثيرة لم يأتِ بها الرّسول عليه السّلام وما أمر بها ، وابتدعوها وقالوا للعوامّ من الناس هذه سنّة الرسول عليه السّلام وسيرته ، وحسّنوا ذلك لانفسهم حتى ظنُّوا أنّ ما قد ابتدعوه حقيقة وأنّ النبيّ عليه السّلام أمر به ، وأحدثوا في الأحكام والقضايا أشياء كثيرة بآرائهم وقياسهم ، وعدلوا بذلك عن كتاب ربّهم وسنّة نبيّهم عليه السّلام واستكبروا عن أهل الذكر الذين بينهم، وقد أمروا أن يسألوهم عمّا أشكل عليهم وظنّوا بسخافة عقولهم أنّ الله قد ترك أمر الشريعة وفرائض الديانة ناقصة حتى يحتاج هؤلاء إلى أن يبيّنوه بآرائهم الفاسدة وقياساتهم الكاذبة ... وانّما فعلوا ذلك طلباً للرئاسة ... »[١] .

فيرى الاخوان أنّ **الشّريعة غير ناقصة** ، فهي تتناول جميع أحوال البشر ، ولكن **لا يفهمها إلاّ اصحاب القياس البرهاني** — على حدّ قول ابن رشد — أمّا أصحاب القياس الجدليّ فهم جماعة فساد وإفساد لأنّهم غير راسخين في العلم ، وهم لا يفقهون معنى الشريعة الباطن ، ولا ينقادون كالعامّة للمعنى الظاهر ، فيضيعون في الاجتهادات التي لا ينتج عنها إلاّ تمزيق صفوف الأمّة .

ويرى الاخوان أنّه من مبادىء العقل البشري أن يبحث ويحقّق ، وليست الشّريعة بمعزل عن هذه القاعدة ، فهي خاضعة للبحث أيضاً حتى يصل العقل الى حقيقتها الباطنة : « واعلم أنّه كما أنّ المتوسّطين في كلّ علم وصناعة لا يرضون بالتقليد إذ قد يمكنهم البحث والكشف عنه بالبراهين فهكذا أيضاً ينبغي للمقرّين بكتُب الانبياء عليهم السّلام وما فيها من الأسرار والاشارات المكنونة والعلوم الشريفة . والمتوسّطون في العلوم لا يرضون بالتقليد مثل الصبيان والنساء وضعفاء

(١) الرسائل ٣ : ١٦١ .

العقول بل يجب عليهم البحث عنه والكشف عن الأسرار والاشارات . ذلك بأن ليس غرض الانبياء عليهم السّلام فيما وصفوا من مجلس الجنان ولذّات أهلها هو الاقرار باللّسان حسب بلا اعتقاد ولا الاعتقاد حسب بلا تحقيق يظهر لهم ، بل الغرض هو التصوّر لها بحقائقها كيما تقع الرغبة فيها والطّلب لها لأنّ الانسان لا يطلب ما لا يرغب فيه ، ولا يرغب فيما لا يتحقّقه ، ولا يتحقّق ما لا يتصوّره ، ولا يتصوّر الشيء الخفيّ الغائب الاّ بالوصف البليغ بالمحاسن ، فمن أجل هذا أكثر في القرآن من وصف محاسن الجِنان وسرور أهلها ولذّات نعيمها ...[١] » .

وهكذا يتّضح أنّ الشريعة قابلة للتحقيق العقليّ ، لأنّها ظهرت في كلام يدعو الى اكتشاف معانيه الباطنة ، وهـذا لا يتمّ الاّ بعمَلِ العقل . وانّنا سنستعرض بعض القضايا الدينيّة ونـذكر كيف يفهمها الاخوان بطريقتهم التأويليّة .

– **الدِّين** : ينظر الاخوان الى الدِّين بنوع عامّ نظرة باطنيَّة ، ويرون أنّه قسمان : **باطن وظاهر** ؛ وحقيقة الدِّين في الباطن ، ومن وجد الباطن وتمسَّك به فهو ليس بحاجة إلى الظاهر من صلاة وصوم وما الى ذلك . قال الاخوان : « واعلم ان الله تعالى جعل الدين طريقاً من الدنيا الى الآخرة ، وجعل في قوام الدين صلاحاً للدُّنيا والآخرة جميعاً ، وذلك أنّ الدين له ظاهر وباطن ، وقوامه بهما جميعاً . فمن الناس من لا يريد بتمسكه بالدين إلاّ صلاح الدنيا ومنافعها ، فيحرص في أحكام الدين وشريعته من الصّلاة والصّوم وما شاكلها ، ويُرائي الناس وبذلك يطلب منافع الدُّنيا ، فيكون في حفظه ظاهر أحكام الدين قوام له ! كما قيل : إنّ الله ينصر هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم ! – ومن الناس من يريد الدُّنيا لطلب الآخرة وصلاح المعاد ، فهم يزهدون في الدنيا ، ويتركون الشرور ، ويؤدُّون الأمانات سرّاً وإعلاناً ، ويعاملون الناس بالصدق والورع من غير غش ولا دغل ، وفي ذلك صلاح أمر الدنيا والآخرة جميعاً[٢] . »

(١) الرسائل ٣ : ٩٠ – ٩١ .
(٢) الرسائل ٤ : ٣٠ .

ويقول الاخوان في موضع آخر : « ثم اعلم أيّدك الله انّ علم الدين وآدابه وما يتعلّق به نوعان : فمنها ظاهر جليّ، ومنها ما هو باطن خفيّ ومنها ما هو بين ذلك . وأولى ما يصلح للعامّة من حكم الدين وآدابه ما كان ظاهراً جليّاً مكشوفاً مثل علم الصّلاة والصّوم والزّكاة والصّدقات والقراءة والتسبيح والتهليل وعلم العبارات ، ومثل علم الاخبار والروايات والقصص وما شاكلها تعليماً وتسليماً وإيماناً . وأولى علوم الدين بالمتوسّطين بين الخاصّة والعامّة هو التفقّه في أحكامها والبحث عن السّيرة العادلة والنظر في معاني الالفاظ مثل التفسير والتنزيل والتأويل والنظر في المحكمات والمتشابهات ، وطلب الحجّة والبرهان ، وأن لا يرضى من الدين تقليداً إذا كان يمكنه الاجتهاد ودقّة النظر . والذي يصلح للخواص البالغين في الحكمة الراسخين في العلوم من علم الدين ان يطلبوه ، ويليق بهم أن ينظروا فيه ويبحثوا عنه ، هو النظر في اسرار الدين وبواطن الامور الخفيّة وأسرارها المكنونة التي لا يمسّها إلا المطهّرون من أدناس الشهوات وأرجاس الكِبْر والرياء؛ وهي البحث عن مرامي أصحاب النّواميس في رموزهم وإشاراتهم اللطيفة المأخوذة معانيها عن الملائكة ، وما تأويلها وحقيقة معانيها الموجودة في التوراة والإنجيل والزّبور والفرقان وصحف الانبياء عليهم السّلام [١] ... »

وهكذا ترى ان الدين عند الاخوان شيئان اثنان : أحدهما هو الاصل وملاك الامر وهو الاعتقاد في الضمير والسرّ، والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والإعلان . وهكذا ترى ان الاعتقادات عندهم ثلاثة أنواع : **منها ما يصلح للخاصّ دون العامّ ، ومنها ما للعامّ دون الخاصّ ، ومنها ما بين الخاصّ والعامّ .**

— **النبوّة** : يعمد الاخوان — على خطّة الإسماعيليّة والباطنيّة — ان يمزجوا الشريعة بالعلم . ويعملون على تفسير النبوّة بالتأثيرات الفلكيّة ، وعالم الافلاك في نظرهم كما سنرى هو عالم الملائكة . فالنبي **هو الذي يتلقّى الأخبار من الملائكة ، والملائكة هم الكواكب** . ومن ثمّ فالنبوّة هي من تأثيرات عطارد . قال

(١) الرسائل ٤ : ٤٦ – ٤٧ – الرسالة الجامعة — الجزء ٢ : ٣٤٤ .

الإخوان : « وهكذا ينبثّ من جِرْم عطارد قوّة روحانيّة تسري في جميع جسم العالم وأجزائه بها تكون المعارف والاحساس في العالم والخواطر والالهام والوحي والنبوّة والعلوم أجمع [١] . »

جاء في « كتاب أصول الكافي » للكليني ، وهو من أعلام الشيعة ، ما يلي : « كتب الحسن بن العبّاس المعروف بالرّضى : جُعلت فداك ! أخبرني ما الفرق بين الرّسول والامام والنبيّ ؟ فكتب أو قال : الفرق بين الرسول والنبي والامام : أنّ الرسول هو الذي ينزل عليه جبريل فيراه ويسمع كلامه وينزل عليه الوحي ، وربمّا رأى في منامه نحو رؤيا إبراهيم ؛ والنبيّ ربمّا سمع الكلام ، وربمّا رأى الشخص ولم يسمع ؛ والامام هو الذي يسمع الكلام ولا يرى الشخص . »

فالنبيّ يسمع كلام الملائكة من عالم الافلاك ، ولعالم الافلاك أصوات وأنغام فصّلها الاخوان في رسائلهم ، وله كلام ينزل على بعض الاشخاص فينقلهم الى مرتبة النبوّة .

وغرض النبيّ تأديب النفوس الإنسانيّة ونقلها من رتبة البشريّة الى رتبة الملائكة ، أي مساعدتها على القيامة والسّير في الطريق التي خطّته الأفلاطونيّة للتخلّص من سجن الجسد ومن عالم الفساد . [٢] والنبيُّ يتذرّع للوصول الى غرضه بلغة كل شعب وبأسلوب يوافق عقليّة كل شعب وقابليّته واستعداداته وميوله .

أمّا صفات النبيّ فقد فصّلها الاخوان في رسالتهم الاولى في الآراء والديانات ، ومنها الوحي وتدوين الكتاب المنزَل بالألفاظ الوجيزة ، ووضع السنن المركّبة ومداواة النفوس المريضة من المذاهب الفاسدة ، ومعرفة كيفيّة سياسة النفوس الشّريرة وما الى ذلك ممّا مزجه الاخوان مع صفات الامام ، اذ جعلوا الامامة في النبوّة [٣] .

(١) الرسائل ٢ : ١٢٥ .
(٢) الرسائل ٤ : ١٧٢ .
(٣) الرسائل ٤ : ٣٢ — ٣٣ .

ويذكر الاخوان أن الله قد جمع أحياناً في شخص واحد النبوّة والمُلك كما فعل مع داود وسليمان ومحمّد؛ وذلك لانّهم كانوا يُحكمون أمر النبوّة والملك، ولانّ الله أراد ان يجمع لامّته الدين والدُّنيا جميعاً، «وكان القصد الاول هو الدين، والملكعارض لاسباب شتّى: أحدها أنّه لو كان الملك في غير أمّته لم يكن يُؤْمَن أن يردّهم عن دينهم أو يسومهم سوء العذاب من كان مسلّطاً عليهم مثل ما كان يفعل فرعون ببني إسرائيل؛ والخصلة الاخرى ما قال أزدشير أن «الملك والدين أخوان توأمان»؛ وخصلة أخرى هي أنّ النّاس في طباعهم وجبلتهم لا يرغبون إلاّ في دين الملوك ولا يرهبون إلاّ منهم ... [١]».

النبوّة في رأي الاخوان **فيضٌ من النّفس الكليّة** على نفس النبي الجزئيّة. قال الاخوان: «واعلم أنّ من الانفس الجزئيّة ما يتصوّر بصورة النفس الكليّة ومنها ما يقاربها وذلك بحسب قبولها ما يفيض عليها من العلوم والمعارف والاخلاق الجميلة، وكلّما كانت أكثر قبولاً كانت أفضل وأشرف من سائر أبناء جنسها، مثل نفوس الانبياء عليهم السّلام، فانّها لمّا قبلت بصفاء جوهرها الفيض من النفس الكليّة أتت بالكتب الالهيّة التي فيها عجائب العلوم الخفيّة والمعاني اللطيفة والاسرار المكنونة التي لا يمسّها إلاّ المطهّرون من أدناس الطّبيعة ... [٢]».

وهذا الفيض يتمّ بواسطة الكواكب أي الملائكة، فانّ النفس الكليّة تنبثّ قوّتها في جميع العالم، وبواسطة الكواكب تظهر أفعالها في الكائنات التي تحت فلك القمر. وقد بينّا كيف أنّ الاخوان ينسبون إلى عطارد قوّة روحانيّة تسري في جميع جسم العالم وأجزائه وبها تكون المعارف والالهام والوحي والنبوّة.

أمّا النبيّ فمتى أدّى رسالته ومضى يخلفه الحكماء والعلماء فهم «ورثة الانبياء» والانبياء هم سفراء الله بينه وبين خلقه ليعبّروا عنه المعاني، ويُفهموها النّاس

---

(١) الرسائل ٤ : ٣٢ – ٣٣.

(٢) الرسائل ٢ : ٧. قال الكاتب الاسماعيلي نصير الدين الطوسي: «ومظهر النفس الكلية هو النبي ... وهذا يعني أن الوحي ينير نفسه من النفس الكلية التي هي اللوح المحفوظ لان نفسه هي مظهر للنفس الكلية».

بلغات مختلفة ، لكلّ أمّةٍ ما تعرفه على قدر احتمال أفهامهم . فاذا مضت الانبياء لسُبلها خلفهم العلماء والحكماء ، وقاموا مقامهم ، ونابوا منابهم فيما كانوا يقولون ويفعلون ، ويعلّمون الناس من معالم الدين وطريق الآخرة ومصالح الدنيا[١] . »

ــ **الملائكة والشياطين والجنّ** : وللاخوان أيضاً طريقةٌ باطنيّة خاصّة في تفسير معنى الملائكة والشّياطين والجنّ . فالملائكة في نظرهم هم **سكّان الأفلاك اي نفوس الكواكب والنفوس التي كانت قبلاً متجسّدة وكانت خيّرة .** قال الاخوان : « هي نفوسٌ خيّرة موكّلة بحفظ العالم وصلاح الخليقة وقد كانت متجسّدة قبل وقتاً من الزّمان فتهذّبت واستبصرت وفارقت أجسادها واستقلت بذاتها وفازت ونجت وساحت في فضاء الافلاك وسعة السموات ، فهي مغتبطة فرحانة مسرورة ملتذّة ما دامت السّموات والارض[٢] . » ومن ثـمّ فالنفوس المتجسّدة الخيّرة ملائكة بالقوّة ، ومتى فارقت الجسد صارت ملائكة بالفعل . وكذلك الشّياطين فهم النفوس الشرّيرة التي فارقت الجسد غير مستبصرة ولا متهذّبة وبقيت بعيدةً عن الحقائق ، سابحةً في ظلمات بحر الهيولى ، غائصة في قعر من الاجسام المظلمة ؛ وعذاب هذه النفوس في عدم معرفتها فهي « لا تذوق لذّة شراب المعارف » وكذلك الامر فيعفاريت الجنّ . فليس هنالك إذن مخلوقات خاصّة ، وارواح غير ما في عالم الافلاك وعالم الفساد ، وهذا ، كما لا يخفى ، مخالف لمنطوق الكتب السّماويّة .

وإبليس في نظر الاخوان شخص من بقايا أشخاص دور الكشف الذي هو كشف الحقائق بنور العقل حتى لا يخفى على النفس شيء من الافاضات والجود المتّصل بها على الدّوام من العقل . وذلك أن الله تعالى ، لما آن وقت دَوْر السّتر الذي هو شوق النفوس الجزئيّة الى الاتّحاد بالاشخاص الطبيعيّة ، أنزل حكمه واقام سنّته وشرع شرعه وعلّمه لآدم ، وامره ان يعلّم الملائكة الذين امرهم بالسُّجود له ؛ فأبى إبليس ان يسجد لآدم تكبُّراً وعناداً ، وعوقب لذلك اشدّ

---

(١) الرسائل ٣ : ٣٢٦ — ٣٢٧ .
(٢) الرسائل ١ : ٩٦ .

العقاب ، وراح يحتال على آدم فأوقعه في الخطيئة وجعل نفسه تشتاق الى ان ترى ما يكون في دور الكشف الذي عُبِّر عنه بشجرة المعرفة، وكشف ما أمر بستره وصيانته وحفظه . فعوقب آدم وأُخرج من الجنّة وتركته الملائكة الذين جعلهم الله بين يديه معينين له على تدبير حاله بما يجب في الحكمة الالهيّة ، اذ كان واجباً في قدره وقضائه انه سيُعيد الخلق الاوّل ، ويُنشىء النشأة الثانية ، ويمحو آثار دور الستر . ولما تاب آدم صفح الله عنه وردّ اليه الملائكة يعينونه في تدبير شؤونه [١] .

وفضلاً عن ذلك كله فقد اطلق الاخوان لفظة شيطان على من غلب هواه على عقله ، ومن اطاع نفسه الغضبيّة [٢] ...

والملائكة ايضاً هم كواكب الفلك « خلقهم الله تعالى لعمارة عالمه وتدبير خلائقه وسياسة بريّته، وهم خلفاء الله في افلاكه ... تجري احكام هذه الكواكب في هذه الكائنات التي تحت فلك القمر ، ولها افعال لطيفة وتأثيرات خفيّة تدقّ على اكثر الناس معرفتها وكيفيّتها ... »

والملائكة في نظر الاخوان أيضاً هم **الطبيعة** ، والطبيعة ، في نظرهم ، قوّة من قوى النفس الكليّة منبثّة منها في جميع الاجسام التي دون فلك القمر ، سارية في جميع اجزائها ، « تسمّى باللفظ الشرعيّ الملائكة الموكّلين بحفظ العالم وتدبير الخليقة بإذن الله ، وتسمّى باللفظ الفلسفيّ قوى طبيعيّة وهي فاعلة في هذه الاجسام باذن الله [٣] » .

---

(١) الرسالة الجامعة - الجزء ١ ص ١٤٥ - ١٦٨ .

(٢) الرسالة الجامعة - الجزء ١ ص ١٣٤ - ١٣٧ .

(٣) الرسائل ٢ : ٥٥ ، ١٠٨ - ١٠٩ . قال نصير الدين الطوسي معبراً عن رأي الاسماعيلية في هذا الموضوع : « عندما شرعت النفس الكلية بحركتها نحو الكمال ، كانت الطبيعة الكلية مبدأ هذه الحركة ومبدأ قبول الحركة كان الجسم الكلي . والطبيعة الكلية احدى قوى النفس الكلية وجميع القوى الروحانية في هذا العالم من أجزائها ، وهذه الكائنات الروحانية تدعى ملائكة ... » .

أولئك هم الملائكة والشياطين في نظر الاخوان ، ووظيفة الملائكة تدبير عالمه وإصلاح خلائقه ؛ وأمّا أعمال الشياطين فمرجعها الى أنّها توسوس للنفوس الشيطانيّة بالقوّة لتخرجها الى الفعل ، وهذه الوسوسة « كمثل من قويت شهوته للطعام والشراب وضعفت حرارته الهاضمة عن نضجها ، فهو يشتهي ولا يستمرىء ، فعند ذلك تكون همّته ان يرى الطعام والآكلين لينظر إليهم فيستريح عنها لضعف الآلة وبطلان فعل القوّة [1] » . فالنفوس الشّريرة المفارقة مجرّدة من آلة التمتّع باللذّات المحسوسة ، فهي تحبّ وتوسوس الى ابناء جنسها ممّن لها تلك الآلة على الفعل ؛ وهي تحثّ أبناء جنسها على القتال والعداوات والخصومات وما الى ذلك من الافعال السيّئة .

الجنّة والنّار : يبيّن الإخوان في رسائلهم أوهام الناس الذين يأخذون أقوال الانبياء على ظاهرها ، ولم توجّه تلك الاقوال إلاّ الى العامّة الذين لا يستطيعون فهم المعاني الدقيقة . فأوصاف الجنّة والنّار التي نجدها في الكتب السماويّة وما فيها من ملذّات أو آلام جسمانيّة ، كل ذلك رموز وإشارات الى حقائق غير ماديّة . والنّار في نظرهم **عالم الكون والفساد** ، والجنّة **عالم الأفلاك** . قال الاخوان : « واعلم يا أخي بأنّ الجنّة إنّما هي عالم الأرواح ... والنّار وجهنّم هي عالم الاجسام تحت فلك القمر ... [2] » وأهل جهنّم هم النفوس المتعلّقة بالاجساد التي تنالها الآلام والاوجاع ؛ وأهل الجنة هم النفوس الملكيّة الّتي في عالم الأفلاك وسعة السّماوات في روح وريحان . وإليك كيف يصف الاخوان نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار : « واعلم بانّ النفس اذا فارقت هذا الهيكل فلا يبقى معها ولا يصحبها من آثار هذا الجسد إلاّ ما استفادت من المعارف الربّانيّة ، والاخلاق الجميلة الملكيّة ، والآراء الصحيحة المنجية ، والاعمال الصالحة الزكيّة المرضيّة المربحة ، وذلك ان تبقى هذه الاشياء في النفس مصوّرة في ذاتها إذا كانت معتادة لها صورة روحانيّة نيّرة بهيّة ، كلّما لاحظت النفس ذاتها ورأت تلك الصّورة

---

(١) الرسائل ٣ : ٩٤ - ٩٥ .

(٢) وهذا ما يسميه الطوسي عالم المباينات وعالم المشابهات .

فرحت بهـــا وامتلأت سروراً في ذاتها وفرحاً ولذّة ، وذلك ثوابها ونعيمها بما اسلفت في الايّام الخالية . وامّا إذا كانت اخلاقها رديئة سيّئة بشعة ، وآراؤها فاسدة ، واعمالها موبقة ، وجهالاتها متراكمة ، بقيت عمياء عن رؤية الحقائق ، وتبقى هذه الاشياء في ذاتها مصوّرة صورة قبيحة سمجة ، فكلّما لاحظت ذاتها ونظرت الى جوهرها رأت ما يسوءُها ، وتريد الفرار منه ، واين المفرّ لها من ذاتها [١] !!» .

وللجنّة احياناً عند الاخوان معانٍ نسبيّة ، فيرون ان « جنّة نفس النباتيّة صورة الحيوانيّة ، وجنّـــة نفس الحيوانيّة صورة الانسانيّة ، وجنّة نفس الانسانيّة صورة الملائكة [٢] ... » .

- **القيامة والمعاد** : حـــدّد الاخوان معنى القيامة والبعث بقولهم : « معنى القيامة مشتقّ من قام يقوم قياماً ، والهاء فيه للمبالغة ، وهي من قيامة النفس من وقوعها في بلائها . والبعث هو انبعاثها وانتباهها من نوم غفلتها ورقدة جهالتها ، وهي بالفارسيّة رست خيزاي قياماً مستوياً . » وهكذا يرجعون معنى القيامة الى امر لا يخرج عن نطاق الطبيعة .

وعند الاخوان قيامتان : **القيامة الكبرى والقيامة الصغرى** . امّا القيامة الكبرى فهي مفارقة النفس الكليّة لعالم الافلاك ؛ وامّا القيامة الصغرى فهي مفارقة النفس الجزئيّة لجسدها . وهكذا يكون المعاد في رجوع النفوس الجزئيّة الى النفس الكليّة . قال الاخوان : « انما يدوم دوران الفلك ما دامت النفس الكليّة مربوطة معه ، فاذا فارقته قامت القيامة الكبرى » .

ويميّز الاخوان في البعث عدّة انواع منها **بعث النفوس** اي الانتباه من نوم الغفلة واليقظة من رقدة الجهالة ، والحياة بروح المعارف ؛ ومنها **بعث الاجساد** اذا رُدّت اليها النفوس التي كانت متعلّقة بها ، والظاهر انّ الاخوان يريدون بذلك التقمّص للنفوس التي لم تتطهّر ، فهي تُزجّ من جديد في ظلمة الهيولى وتجازى

(١) الرسائل ٢ : ٤٢ - ٤٣ .
(٢) الرسائل ٣ : ٣٧٠ .

بذلك على اعمالها السيئة وعلى غفلتها وجهالتها ؛ ومنها **بعث الإصدار والعَوْد** وهو مفارقة النفس للجسد بعد اتحادها به وكونها معه «مقارنةً لما علمت، حاملةً لما كسبت، إمّا الى عذابٍ مُقيم وإما الى سرورٍ ونعيم[1] .»

والاخوان يذكرون في رسالتهم الجامعة **بعث المبدأ** ويعنون به انبعاث النفس من العقل ثم انبعاث الاشياء بعضها من بعض، وبدؤها كلّها من الله عزّ وجلّ ؛ ويذكرون **بعث الابتداء** ويعنون به البعث من حدّ القوّة الى حدّ الفِعْل، وهو «إيراد الاشياء من العدم الى الوجود بالضرورة وكونها في الهيولى.» وهكذا يربطون حلقات السلسلة في حركة مستديرة، ويصلون الى الوحدة الفيثاغورية التي يجعلونها في اساس كلّ شيء.

والحشر في لغتهم بمعنى حشر النفوس الجزئيّة الى النفس الكليّة[2] وهم في رسالتهم الجامعة يعمدون الى كل لفظة او عبارة اتت في الشريعة في ما يتعلّق بالبعث والحشر والعقاب والثواب وما الى ذلك، ويفسّرونها تفسيراً يتّفق ونظريّاتهم الباطنيّة الطبيعيّة . وهم يجعلون دراسة العلوم الرياضيّة والطبيعيّة والنفسيّة شرطاً اساسيّاً لمن اراد تفهُّم هذه الحقائق، وإلا ضلّ السبيل واخطأ الهدف ووقف عند ظاهر اقوال الشريعة متحيّراً شاكّاً .

المعجزات : يُنكر الاخوان وجود المعجزات ويؤوّلون ما رُوي عن الانبياء في هذا الباب تأويلاً باطنيّاً . فشفاء الاعمى مثلاً هو إخراجه من ظلمة الجهل الى نور المعرفة ؛ قال الاخوان : «ولا يخفى عليك أيُّها الاخ مداواة المسيح لاقوامٍ شتّى، وإحياء الموتى، وإبراء الاكمه والابرص، حتى نجت نفوس قومٍ ضالّين من أمراض الجهالة المُزمِنة العسرة الزوال بشربات الاسرار والحِكَم، ومعاجين التّوحيد والتّمجيد، ومسهّلات الحلم والاستغفار، وحسن تحمية ترك الشهوات وبرحلة الشتاء والصّيف من غليان نار الغضب وبرد البلادة . وكذلك إبراء الاكمه

(١) الرسالة الجامعة - الجزء ٢ ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .
(٢) الرسالة الجامة - الجزء ٢ ص ٢١١ .

بالمداواة اللائقة بالعين إذ العمى عمى القلب لا عمى العين، كما أنّ الغِنى غنى القلب لا غنى المال [١] » .

* * *

هكذا تتجلّى لنا النزعة الاسماعيليّة الباطنيّة عند الاخوان، وهي نَزعَة هدّامةٌ للدّين تُريد أن تتفهّمه كما تشاء، وتبني على أنقاضه ديناً خاصّاً هو مزيج من وثنيّة ويهوديّة ونصرانيّة وإسلام، وهو قائم على أركانٍ فيثاغوريّة وأفلاطونيّة حديثة وفارسيّة وهنديّة، وغايته الاخيرة أن يُنشيء دولةً تستلم زمام الحكم، يسيطر عليها الحكماء . وإنّ لهذه التيّارات الفكريّة أثراً جلياً في ما خلّفه لنا أعلام الفلسفة العربيّة من مثل الفارابي وابن رشد وغيرهما .

ولما كان للفيثاغوريّة محلٌ واسع في رسائل اخوان الصفاء أردنا أن نبيّن هذه النّزعة وكيف فهمها الاخوان، وكيف جعلوها في أساس فلسفتهم الماورائيّة والطبيعيّة والسّياسيّة .

● **الفيثاغوريّة عند الإخوان** : فلسفة الاخوان قائمة على عناصر ارسطاليسيّة وافلاطونيّة وافلوطينيّة وغير ذلك ؛ وهي قائمة قبل كل شيء على أسُسٍ فيثاغوريّة، وفيثاغورس عندهم هو المعلّم الاكبر، وهو خزانة الحكمة.

لقد صرّح الاخوان ان مذهبهم يقوم على النظر في جميع علوم الموجودات التي في العالم، وفي كيفيّة حدوثها ونشوئها عن علّة واحدة ومبدإ واحد، والاستشهاد على بيانها بمثالاتٍ عدديّة وبراهين هندسيّة على طريقة الفيثاغوريّين. ولهذا اهتمّوا لدراسة العدد اشدّ الاهتمام، وصدّروا به الرّسائل، لانّ « علم العدد هو جذر العلوم، وعنصر الحكمة، ومبدأ المعارف وأسطقس المعاني، والاكسير الاوّل، والكيمياء الاكبر [٢] » . وكان الفيثاغوريّون يرون أنّ هذا العالم أشبه بعالم الاعداد منه بالماء أو النار أو التراب، وانّ مبادىء الاعداد

---

(١) الرسائل ٤ : ٢٣ .

(٢) الرسالة الجامعة ـ الجزء ١ ص ٩ ـ والرسائل ١ : ١ .

هي عناصر الموجودات ، او انّ الموجودات اعداد ، وان العالم **عددٌ ولحن** [1] .

لقد اتينا على ذكر الفيثاغوريّة في المقدّمات العامّة من هذا الكتاب ، وها نحن اولاء نذكر كيف فهمها الاخوان وكيف اقعدوا على مبادئها علومهم كلها . فكلُّ الاعداد اصلها من الواحد الى الاربعة ، اي ان سائر الاعداد تتركّب منها ، فاذا اضيف واحد الى اربعة كانت خمسة ، وان أُضيف اثنان الى اربعة كانت ستّة ، وان أُضيف واحد وثلاثة الى اربعة كانت ثمانية ، وهكذا الى آخر الاعداد . والواحد اصل كل الاعداد ومرجعها ، منه تتركّب واليه تتجزّأ ، وهو وحده لا يتجزّأ . وهكذا فالارثماطيقيّ معرفة خواصّ العدد ومعرفة أنّ اصل كلّ الاعداد هو الواحد ؛ وفي الجومطريا النقطة في صناعة الهندسة مماثلة للواحد في صناعة العدد ؛ وفي الاسطرونوميا الشمس واحوالها من بين الكواكب كالواحد في العدد والنقطة في صناعة الهندسة ؛ وفي النِّسَب العدديّة نسبة المساواة اصل وقانون كالواحد في صناعة العدد ؛ وفي الموسيقى الحركة كالواحد ، والسّبب كالاثنين ، والوتد كالثلاثة ، والفاصلة كالاربعة ، وسائر نغمات الالحان والغناء مركّبة منها كما أنّ سائر الاعداد من الآحاد والعشرات والمئين والالوف مركّبة من الاربعة والثلاثة والاثنين والواحد ؛ وفي المنطق الجوهر كالواحد والمقولات التّسع الاخر كتسعة الآحاد ، اربعة منها متقدّمة على باقيها وهي الجوهر والكم والكيف والمضاف ، وسائرها مركّب منها . وفي الهيولى الجسم مركب من الجوهر والطول والعرض والعمق ، وسائر الاجسام مركّبة من الجسم المطلق ؛ وفي المبادىء « الباري نسبته من الموجودات كنسبة الواحد من العدد ، والعقل كالاثنين ، والنفس كالثلاثة ، والهيولى كالاربعة ، وسائر الخلائق مركبة من الهيولى والصورة المخترعين من النفس الكليّة ، والنفس الكليّة منبعثة من العقل الكلّي ، والعقل مبدع بأمر

(١) الاخون كالفيثاغوريين يذهبون الى ان للأفلاك موسيقى . جاء في الرسالة الجامعة (الجزء ١ : ١٨٦) : « ان للأفلاك السامية ، والكواكب الشريفة ، والجواهر اللطيفة ، في دورانها واحتكاكها بعضها ببعض ، نغمات مطربة عجيبة ، وألحاناً لذيذة بديعة كنغمات العيدان واصطحاب الأوتار ، ومجاوبة المزامير ، ونقر الطنابير » . ويقول الفيثاغوريون ان فيثاغورس استطاع بصفاء جوهره ان يسمع موسيقى الافلاك .

الباري جـــلّ ثناؤه، ابدعه الله لا من شيء وصوّر فيه جميع الاشياء بالقوّة والفعل [١] ».

والعدد نوعان: صحيح وكُسور. امّا نشوء الصحيح فبالتزايد وامّا الكسور فبالتجزّؤ. « واذا أشير الى الواحد من الاثنين يُقال للواحد عند ذلك نِصف، واذا أشير الى الواحد من جملة الثلاثة فيُقال له الثُّلث ... »

على هذه المبادىء التي يفصّلها الاخوان تفصيلاً واسعاً يُقيمون مذهبهم، واليك تفصيل ذلك:

١ ـ **الإلهيّات**: يعتمد الاخوان وجود العدد الواحد وخواصّه للبرهان على وجود الله وصفاته. وقد ذكرنا في مقدماتنا العامّة مـــا قيمة هذا البرهان الفيثاغوريّ، ونحن نكتفي هنا ببسط آراء الاخوان، وكيف أنّهم اعتمدوا الوحدة العدديّة نقطة انطلاق لمختلف تلك الآراء.

قال الاخوان في الرسالة الجامعة: « عـــلم العدد هو لسان ينطق بالتوحيد والتنزيه، وينفي التعطيل والتشبيه، ويردّ على من أنكر الوحدانيّة وقال بالتنويه، وذلك أنّ العدد متى بطل منه الواحد فسد نظامه وتعطّلت اقسامه، كذلك مَن أنكر الواحد الحقّ فلا ثبات له في حال من الاحوال، ولا عمل من الاعمال [٢]...» بهذه الطريقة برهن الاخوان على وجود الله وعلى أخصّ خصائصه اعني الوحدة؛ فالعدد الواحد قبل الاثنين، والعدد اثنان يتضمَّن معنى الوحدة؛ فلفظة الواحد متقدّمة على لفظة الاثنين ومن ثمّ فقد صار السَّبق بالواحد أليق، ومتى تقدَّم احد الاثنين على صاحبه حاز فضيلة السَّبْق، وتأخَّر الثَّاني عن الكون في موضعه باللفظ. فصحّ بذلك التّوحيد وفضلَ الواحد [٣].

والله عند الاخوان ليس بشخص ولا صورة، بل هُوِّيّة وحدانيّة ذو قوّةٍ واحدة وافعال كثيرة وصنائع عديدة لا يعلم احدٌ من خلقه ما هو، وأين هو،

(١) الرسائل ١ : ١٤٦ .
(٢) الرسالة الجامعة ـ الجزء ١ ص ٣٠ .
(٣) الرسالة الجامعة ـ الجزء ١ ص ٣١ .

وكيف هو ، وهو الفائض منه وجود الموجودات، وهو المُظهر صوَر الكائنات في الهيولى، المُبدع جميع الكيفيّات بلا زمان ولا مكان ، بل قال : كن فكان، وهو موجود في كل شيء من غير المخالطة ، ومع كلّ شيء من غير الممازجة ، كوجود الواحد في كل عدد[١]...» وكما أنّ الواحد لا جزء له ولا مثل له في العدد كذلك الله لا مثل له في خلقه ولا شبه . والاخوان يذهبون الى انّ الله جعل بواجب حكمته في جبلة النفوس معرفة هُويّته طبعاً من غير تعلّم ولا اكتساب.

فوجود الله إذن واضح لا يحتاج الى برهان ، والانسان يعرفه بديهيّاً ، وهذه المعرفة مركّزة في طبيعة البشر، وكل ما في الوجود يُخبر بوجوده تعالى وحكمته وجميع صفاته . قال الاخوان : «فمن لم يتفكّر في خلق السموات والارض ، وما في الآفاق والانفس من الآيات الظاهرات ، والدلالات الشاهدة على توحيد الله سبحانه ووجوده بوجود موجوداته الدالّة عليه ، والدالّة بكثرتها على توحّده ، وبازدواجها على تفرّده ، وبانتقالها على دوامه ، وبزوالها على ثباته ، وبعجزها على قدرته، وبضعفها على قوّته، وباحاطة بعضها ببعض على إحاطته[٢]...»

والإخوان يتنكّرون لكل من ينسب الى الله صفاتٍ جسمانيّة ، ويقفون في ذلك موقفاً معتزليّاً لانّ الواحد غير مركّب ، والصفات التي تُنسب اليه من هذا القبيل إنمّا تُنسب مجازيّاً، وذلك إرضاءً للعامّة من الجهّال. امّا صفاته تعالى «التي لا يشركه فيها احد من خلقه ومعرفته التي لا يعرف بها إلا هو (فهي) انه مبدع مخترع خالق مكوّن قادر عليم حيّ موجود مبدع قديم فاعل[٣].»

ويعرض الاخوان لعلم الله، ويذكرون الخلاف القائم بين الفلاسفة في هذا الشأن، ثم يقولون بأنّ المعلومات في علم الله مثل كون العدد في الواحد ؛ فليس علمه تعالى كعلم العقلاء الذين تحصل في عقولهم صوَر المعقولات بعد النّظر الى المحسوسات وتأمّلهم لها والفكر منهم فيها، بل علمه تعالى من ذاته كما أن العدد من

---

(١) الرسائل ٤ : ٥٠ - ٥١ .
(٢) الرسالة الجامعة - الجزء ١ : ٢٨٩ - ٢٩٠ .
(٣) الرسائل ٤ : ٢٥٢ .

ذات الواحد[١] . وكما أن الواحد محيط بالعدد كلّه ويعدّه، كذلك الله عالم بالأشياء وماهيّاتها .

واذا انتقلنا الى قدرة الله تعالى رأينا الاخوان يتحدّثون عنها وينسبون اليها أعمالاً كثيرة أهمّها **الإبداع والخلق عن طريق الفيض** . وفي هذا الباب مجال واسع للكلام وانّما سنحاول الاجمال والايجاز تمشّياً على طريقتنا في هذا الكتاب .

أمّا المبادىء التي يبني عليها الاخوان تعاليمهم فهي المبادىء العدديّة الفيثاغوريّة فيقولون إنّ الكثرة هي جملة الآحاد، وأوّل الكثرة الاثنان ثم الثلاثة . . . والكثرة نوعان إمّا عدد وامّا معدود، والفرق بينهما أنّ العدد إنّما هو كميّة صور الاشياء في نفس العادّ، وأمّا المعدودات فهي الاشياء أنفسها[٢] .

الفيض :

ويزيد الاخوان على نظرتهم الفيثاغوريّة نظرة أفلاطونيّة أفلوطينيّة وهي أنّ الله هو الصّلاح والجود، والصلاح من طبعه جود وفيض . فكما أنّ الانوار تنبعث من طبيعة الشمس كذلك تصدر الخلائق عن الله **فيضاً وإشراقاً** . وأمّا كيفيّة صدور المتعدّد عن الواحد من غير أن يجري تغيُّر في الواحد فيبسطها الاخوان بطريقة فيثاغوريّة ويقولون ان العدد الواحد وان تركّب منه غيره من الاعداد لا يتجزّأ، وهكذا يبقى الله واحداً بعد اختراعه الاشياء؛ وكما أنّ الواحد أصل العدد ومنشأه وأوّلة وآخره كذلك الله هو علّة الاشياء وخالقها وأوّلها وآخرها . وكما أنّ الاعداد لا تقوم ولا تدوم إلاّ بالواحد فكذلك لا دوام للمخلوقات إلاّ بعناية الخالق لانّ « ملاحظته لعالمه متّصلة به على الدّوام، ولو أهمله لتلاشى دفعةً واحدة، وذهب حتّى لا يوجد[٣] . »

والله اخترع الاشياء في العقل واوجدها في النفس وصوّرها في الهيولى .

(١) الرسائل ٣ : ٣٢٨ – ٣٢٩ .
(٢) الرسائل ١ : ٢٤ .
(٣) الرسالة الجامعة : الجزء ١ ص ٢٣٦ .

قال الإخوان : « واعلم يا أخي أنّ الباري جلّ ثناؤه أوّل شيء اخترعه وأبدعه من نور وحدانيّته جوهر بسيط يُقال له العقل الفعّال، كما أنشأ الاثنين من الواحد بالتكرار ، ثم أنشأ النفس الكليّة الفلكيّة من نور العقل ، كما أنشأ الثلاثة بزيادة الواحد على الثلاثة ، ثم أنشأ سائر الخلائق من الهيولى ورتّبها بتوسط العقل والنفس ، كما أنشأ سائر العدد من الاربعة باضافة ما قبلها إليها كما مثلنا قبل [١] . » وقالوا في موضع آخر : « إعلم يا أخي ، أيدّك الله وإيّانا بروح منه ، بأنّ نسبة الباري جلّ ثناؤه من الموجودات كنسبة الواحد من العدد ، ونسبة العقل منها كنسبة الاثنين من العدد، ونسبة النفس من الموجودات كنسبة الثلاثة من العدد، ونسبة الهيولى الأولى كنسبة الاربعة [٢] » .

وقبل التوغل في هذا الموضوع نشير الى أنّ الإخوان يميّزون بين الخلق والإبداع، فيفهمون بالخلق إيجاد الشيء من شيء آخر كما قال الله تعالى « خلقكم من تراب » ، وأمّا الابداع فهو إيجاد الشيء من لا شيء [٣] . ثم إنهم يثبتون المبدأ الافلوطيني في شأن الفيض ويقولون : « ثم اعلم أنّ كلّ موجود تامّ فانّه يفيض منه على ما دونه فيض ما ، وأن ذلك الفيض هو من جوهره أعني صورته المقوّمة التي هي ذاته . والمثال في ذلك حرارة النّار فانّها تفيض منها على ما حولها من الاجسام من التسخين والحرارة وهي جوهريّة النّار التي هي صورتها المقوّمة لها ... وهكذا أيضاً يفيض من الشمس النور والضياء على الافلاك والهواء لانّ النور جوهريٌّ في النفس ، وهي صورته المقوّمة لذاته [٤] ... » .

ثم يوضح الاخوان أمرين آخرين هما أنّ **المخلوق ليس جزءا من الخالق، وأن الله مختارٌ في فعله** ، ويقولون : « إعلم أنّ وجود العالم عن الباري ليس كوجود الدّار عن البناء أو كوجود الكتاب عن الكاتب ، الثابت المستقلّ بذاته المستغني

(١) الرسائل ١ : ٢٩ .
(٢) الرسائل ١ : ٢٨ .
(٣) الرسائل ٤ : ٥٢ .
(٤) الرسائل ٣ : ٣٢٩ .

عن الكاتب بعد فراغه من الكتابة وعن البناء بعد فراغه عن ابنية ، ولكن كوجود الكلام عن المتكلّم الذي إن سكت بطل وجود الكلام ... او كوجود ضوء الشمس في الجوّ ، فان غابت الشمس بطل وجدان الضوء من الجوّ ... ثم اعلم ان كلام المتكلّم ليس هو جزء منه بل فعل فعلَه او عمل عمله واظهره بعد ان لم يكن ، وهكذا حكم النور الذي يرى في الجوّ عن جرم الشمس ليس هو جزء منها بل هو اشخاص منها وفيض وفضل منها . . . وهكذا الحكم والمثال في وجود العالم عن الباري . وذلك ان العالم ليس بجزء منه بل فضل تفضّل به وفيض جود افاضه وفعل فعله بعد ان لم يكن فعل . ولا تقدر ايضاً ولا ينبغي ان تظنّ انّ وجود العالم عن الله تعالى طبعاً بلا اختيار منه مثل وجود نور الشمس في الجوّ طبعاً لا اختياراً منها . . . فأمّا الباري تعالى فمختار في فعله إن شاء فعل [١] ... » وليس في الخلق من واجب الا واجب الحكمة ، لانّ الله حكيم وخلقه العالم حكمة ، وفعل الحكمة عن الحكيم واجب [٢] .

زد على ذلك ان الاخوان يقولون **بحدوث العالم** وينكرون للقِدَم. وبرهانهم على ذلك ان العالم متحرّك في كليّاته وجزئيّاته ، ومن ذلك حركات الكواكب ، ودوران الافلاك ، واستحالات الاركان وتكوين المولّدات . . . « وكل حركة في متحرّك فهي متحرّكة له وهي سبب لشيء آخر ، فمتى عدمت تلك الحركة بطل ذلك السبب [٣] » . وللردّ على من يقول بقدم الهيولى يقولون : « ثمّ اعلم ان كثيراً من اهل العلم ومن تكلّم في حقائق الاشياء لا يعرفون الفرق بين الشيء المخلوق والمصنوع ، وبين المخترع والمبدع . وهذا احد اسباب الخلاف بين العلماء في آرائهم ومذاهبهم في قدم العالم وحدوثه . ثمّ اعلم انّ الخلق هو تقدير كل شيء من شيء آخر ، والمصنوع ليس هو بشيء غير كون الصورة في الهيولى. وامّا الإبداع والاختراع فهو إيجاد شيء لا من شيء [٤] » . والاخوان يرون انّ

(١) الرسائل ٣ : ٣١٨ - ٣١٩ .
(٢) الرسائل ٣ : ٣٣٩ .
(٣) الرسائل ٣ : ٣١٤ - ٣١٥ .
(٤) الرسائل ٤ : ١١ .

هيولى الصّناعة مصنوع الطّبيعة فهي شيءٌ موجود، وهيولى النفس مصنوع الباري تعالى مبدَع مخترع لا من شيء آخر. وهم في اقوالهم لا يُعنون باقامة البراهين الفلسفيّة الدقيقة وتفصيل المعاني تفصيلاً كاملاً، وذلك انّهم يكتبون رسائلهم كمقدّمات لا يجد فيها الباحث ما يروي الظّماء.

والإخوان يقسمون العالم الى قسمين : **عالم جسماني وعالم روحانيّ**. أمّا الجسمانيّ فهو الفلك المحيط وما يحويه من سائر الافلاك والكواكب والاركان والمولّدات الثلاثة[1]؛ وامّا الروحانيّ فهو عالم العقل الفعّال والنفس الكلّيّة والهيولى الاولى والصور المجرّدة التي ليست بأجسام ذوات الابعاد الثلاثة. وقد أبدع الله العالم الروحانيّ إبداعاً، واخترعه دفعةً واحدة مرتّبة منتظمة بلا زمان ولا مكان ولا هيولى ذات كيان؛ وخلق الله العالم الجسمانيّ خلقاً على تدريج ممرّ الدُّهور والازمان «وذلك أنّ الهيولى الكلّيّ أعني الجسم المطلق قد أتى عليه دهرٌ طويل الى ان تمخّض وتميّز اللطيف منه من الكثيف، والى أن قَبِل الاشكال الفلكيّة الكريّة الشفّافة، وتركّب بعضها في جوف بعض، والى ان استدارت أجرام الكواكب النيّرة وركزت مراكزها، والى ان تميّزت الاركان الاربعة وترتّبت مراتبها وانتظمت نظامها[2].»

وهكذا فالله تعالى متقدّم الوُجود على الكلّ كتقدّم الواحد على جميع العَدَد، وعالم الارواح متقدّم الوجود على عالم الافلاك بالدُّهور الطّوال التي لا نهاية لها؛ والافلاك متقدّمة الوجود على الاركان بالازمان والادوار والقِرانات؛ والاركان الاربعة متقدّمة الوجود على مولّداتها بالايام والشّهور والسنين.

وإليك كيف يصف الاخوان طريقة تعلّق النّفس الكليّة بالاجسام : «ثمّ اعلم أنّه قد اتى على النفس دهرٌ طويل قبل تعلّقها بالجسم ذي الابعاد، وكانت

(١) يجدر بنا هنا أن نشير الى ما قاله في الموضوع نصير الدين الطوسي : «أراد الله أن تكون الافلاك تسعة والـبروج اثني عشر والآباء (اي السيارات) سبعة والامهات أي الاركان أربعاً والمواليد ثلاثة». ويقصد بالمواليد ممالك الطبيعة الثلاث : الجماد والنبات والحيوان.

(٢) الرسائل ٣ : ٣٣١.

هي في عالمها الروحانيّ ومحلّها النورانيّ ودارها الحيوانيّة (أي دار الحياة) مقبلة على علّتها العقل الفعّال تقبل منه الفيض والفضائل والخيرات، وكانت منعّمة متلذّذة مستريحة مسرورة فرحانة. فلمّا امتلأت من تلك الفضائل والخيرات أخذها شبه المخاض فأقبلت تطلب ما تفيض عليه تلك الخيرات والفضائل. وكان الجسم فارغاً قبل ذلك من الاشكال والصُّور والنقوش فأقبلت النفس على الهيولى تميّز الكثيف من اللطيف وتفيض عليه تلك الفضائل والخيرات. فلما رأى الباري تعالى ذلك منها مكّنها من الجسم وهيّأ لها، فخلق من ذلك الجسم عالم الافلاك وأطباق السّماوات من لدن فلك المحيط الى منتهى مركز الارض، وركّب الافلاك بعضها في جوف بعض، وركّز الكواكب مراكزها، ورتّب الاركان مراتبها على أحسن النظام والترتيب بما هي عليه الآن لكيما تتمكن النفس من إداراتها وتسيير كواكبها، ويسهل عليها إظهار أفعالها وفضائلها والخيرات التي قبلتها من العقل الفعّال [١] »

وهكذا **فالعقل الفعّال** هو أوّل موجود فاض عن الله تعالى، وهو جوهر بسيط روحانيّ فيه جميع صُوَر الموجودات غير متراكمة ولا متزاحمة كما تكون صُوَر المصنوعات في نفس الصّانع قبل إخراجها وصنعها[٢]؛ وهو وجه الله عزّ وجلّ الذي لا يحول ولا يزول، وهو الخالقة التامّة، والابداع الاول، ولمّا كان ذلك كذلك وجب ان يكون موضع كلمة الله التي بها خلق الاشياء كلّها كما شاء لا معقب لحكمه [٣].

وفاض من العقل الفعّال فيضٌ آخر دونه في الرُّتبة يُسمّى **العقل المنفعل وهو النفس الكليّة**. والنفس الكليّة جوهرة روحانيّة بسيطة قابلة للصُّور والفضائل

(١) الرسائل ٣ : ٣٣٢ .
(٢) الرسائل ٣ : ٢٢٩ .
(٣) الرسالة الجامعة ـ الجزء ١ : ٥٢٨ ـ ٥٢٩ . وان في الصفات التي ينعت بها الاخوان هذا العقل الفعال كثيراً من التشابه مع ما ينعت به النصارى السيد المسيح كلمة الله . والاخوان يكثرون الرموز عند الكلام على العقل الفعال والنفس الكلية، ويستعملون في الرسالة الجامعة الكتابة الحميرية او ما يقرب منها للدلالة على حقيقة فكرتهم .

من العقل الفعّال على التّرتيب والنّظام ؛ وهي وجه العقل الفعّال والعلّة المنفعلة له من الابداع الاوّل، « واتّصل بها فيض نوره، وقويت الكلمة، وتحرّكت بالانفعال، فأشرق وجهها بما اتّصل بها من نور الجبروت، وبدا وجهها الكليّ وهو الشمس ، فأشرق وترتّب في موضعه اللائق به، بموجب الحكمة الالهيّة، والعناية الربّانيّة [١] . »

وفاض من النفس أيضاً فيضٌ آخر دونها في الرُّتبة يُسمّى **الهيولى الاولى** ، وهي « جوهرة بسيطة روحانيّة قابلة من النّفس من الصور والاشكال بالزمان شيئاً بعد شيء . » وهكذا تظهر صور الموجودات كلّها يتلو بعضها بعضاً في الحدوث والبقاء عن العلّة الاولى كما يتلو العدد أزواجُه أفرادَه بعضها بعضاً في الحدوث والنظام عن الواحد الذي قبل الاثنين [٢] .

وأوّل صورةٍ قبلتها الهيولى الاولى هي الطول والعرض والعمق، وبذلك كان **الجسم المطلق** أعني **الهيولى الثّانية** . وقد وقف الفيض عند وجود الجسم المُطلق، ولم يفض منه جوهر آخر لنقصان رتبته عن الجواهر الرُّوحانيّة وغِلَظ جوهره وبعده عن العلّة الاولى .

ولمّا دام الفيض من الله تعالى على العقل، ومن العقل على النفس عطفت النفس على الجسم المطلق فصوّرت فيه الصور والأشكال والأصباغ لتتمّمه بالفضائل والمحاسن. وأوّل صورة عملتها النفس في الجسم هي **الشكل الكُريّ** الذي هو افضل الاشكال، وحرّكته **بالحركة الدّوريّة** التي هي أفضل الحركات، ورتّبت بعضها في جوف بعض من لدن الفلك المحيط الى منتهى مركز الارض، وهي إحدى عشرة كرة، فصار الكلُّ عالمـــاً واحداً منتظماً نظاماً كلياً واحداً، وصارت الارض أغلظ الاجسام كلّها ، وأشدّها ظلمة لبعدها من الفلك المحيط الذي هو ألطف الاجسام وأشدها روحانيّةً وأشفّها نوراً لقربها من الهيولى الاولى التي هي جوهر بسيط معقول [٣] .

(١) الرسالة الجامعة – الجزء ١ : ٥٢٩ – ٥٣٠ . وهنا كذلك اكثر الاخوان مـــن الرموز والاشارات .
(٢) الرسائل ٣ : ٢٢٩ – ٢٣٠ .
(٣) الرسائل ٣ : ١٩٨ .

وهكذا حرّكت النفس الكليّة، بتوسّط العقل الفعّال، الهيولى الاولى طولاً وعرضاً وعمقاً، فكان الجسم المطلق، ثم ركّبت من الجسم عالم الافلاك والكواكب والأركان الاربعة جميعاً، ثم ادارت الافلاك حول الاركان واختلطت بعضها ببعض، وكان منها المولّدات الكائنات من المعادن والنبات والحيوانات. وكان ظهور المولّدات من الادون الى الاعلى بعكس كائنات العالم الروحاني،فظهر المعدن اولا ثم النّبات ثم الحيوان، وذلك لأنّ الأدون «آلة مستخدمة لمن يأتي بعده، وموهوب له» فالمعدن مادّة لتكوّن النبات والحيوان، والنبات غذاء للحيوان، ولهذا تقدّم وجود المعدن على النّبات، ووجود النّبات على الحيوان [١].

ويرى الإخوان أنّ **العالم إنسان أكبر** أي أنّه جسم واحد بجميع أفلاكه وأطباق سماواته، وأركان أمّهاته ومولّداتها، وأنّه ذو نفس واحدة تسري قواها في جميع أجزاء ذلك الجسم، كسريان نفس الإنسان الواحد في جميع أجزاء جسده [٢]. ويرى الإخون أنّ جملة جسم العالم بجميع أفلاكه وأشخاص كواكبه وأركانها الاربعة وتركيب بعضها في جوف بعض مركّبة ومؤلّفة ومصنوعة وموضوعة بعضها من بعض على نِسَبٍ رياضيّة، وأنّ جملة جسم العالم يجري مجرى جسم حيوان واحد وإنسان واحد ومدينة واحدة، وأنّ مدبّرها ومصوّرها ومركّبها ومؤلّفها ومبدعها ومخترعها واحد لا شريك له [٣]. ويرون أنّه لمّا كانت لنفس العالم أفعال كليّة بقوى كليّة، وأفعال جنسيّة بقوى جنسيّة، وأفعال نوعيّة بقوى نوعيّة، وأفعال شخصيّة بقوى شخصيّة، وهي حركتها من المشرق الى المغرب وبالعكس، ومن الشمال الى الجنوب وبالعكس، ومن فوق الى أسفل وبالعكس، سُمّيت هذه القوى بأفعالها نفوساً جنسيّة ونوعيّة

---

(١) الرسالة الجامعة ـ الجزء ١ ص ٢٧٧ ـ ٢٧٩.

(٢) الرسائل ٢ : ٢٠ — ٢١. رأينا عند عرضنا للفلسفة الإسماعيلية أن ما يلفت النظر في الدرجة الاولى هو هذا التفريق بين العالم الأكبر والعالم الاصغر. فالعالم انسان اكبر والانسان عالم أصغر.

(٣) الرسائل ١ : ١٦٠.

وشخصيّة ، فتكثّرت النفوس بحسب قواها المختلفة ، وتكثّرت قواها بحسب أفعالها المفتنّة، كما تكثّر جسم العالم بحسب اختلاف أشكاله، وتكثّرت أشكاله بحسب اختلاف أعراضه ؛ فأفعال نفس العالم الكليّة هي ادارتها الافلاك والكواكب من المشرق الى المغرب بالقصد الاول ، وتسكينها مركزها الخاصّ بها ؛ وأفعالها الجنسيّة ما يختصّ بكلّ فلك وكل كوكب من الحركات الستّ العارضة وما يختصّ ايضاً بالأركان الأربعة التي تحت فلك القمر من الحركات الطبيعيّة ؛ وافعالها النوعيّة ، ما يختصّ بالكائنات المولّدات التي هي الحيوان والنبات والمعادن ؛ وافعالها الشخصيّة هي التي تظهر من اشخاص الحيوانات وما يجري على ايدي البشر من الصّنائع [1] .

هكذا عالج الاخوان قضيّة الله والمخلوقات ، وكانت خطّتهم **خطّة فيثاغوريّة ممزوجة بالافلاطونيّة الحديثة** ، وهكذا كان «الباري سبحانه متقدّم الوجود على العقل ، وهو خالقه ومبدعه ، كتقدّم الواحد على الاثنين ؛ والعقل متقدّم الوجود على النفس ، ومنه كانت وعنه بدت ، كتقدّم الاثنين على الثلاثة ؛ والنفس متقدّمة الوجود على الهيولى الاولى كتقدّم الثلاثة على الاربعة ، وكلّها منبسطة عن الباري سبحانه دفعةً واحدة ، بلا زمان ولا مكان ، وشرف بعضها على بعض بقرب النسبة اليه والقرب منه . فالباري سبحانه علّة العقل ، والعقل علّة النفس ، والنفس علّة الهيولى ، والهيولى فيها تركّب الصّور المجرّدة ، والطّبيعة قوّة منفعلة عن النّفس [2] . »

٢ ـ **النفس ولواحقها** : نزع الاخوان في نظرهم الى النفس نزعة أفلاطونيّة فيثاغوريّة . لكنّهم قبل الخوض في هذا الموضوع نظروا الى الناس فوجدوهم فئات ثلاثاً في ما هو من شأن النفس وماهيّتها : فمنهم من قال إن النفس هي جسم لطيف غير مرئيّ ولا محسوس ؛ ومنهم من قال إنّما هي جوهرة روحانيّة غير جسم، معقولة وغير محسوسة، باقية بعد الموت ؛ ومنهم من قال إنّ النفس عرَض

(١) الرسائل ١ : ٢٢٤ .
(٢) الرسالة الجامعة ـ الجزء ٢ ص ٢٩٥ .

يتولّد من مزاج البدَن وأخلاط الجسد يبطل ويفسد عند الموت ، اذا بلي الجسد وتلف البدن ، ولا وجود لها إلاّ مع الجسم البتّة . » وهؤلاء قوم يقال لهم الجسميّون لا يعرفون شيئاً سوى الاجسام المحسوسة [١] ... »

ماهيّة النفس : النفس جوهرة روحانيّة سماويّة نورانيّة حيّة بذاتها ، علاّمة بالقوّة ، فعّالة بالطبع ، قابلة للتّعاليم ، فعّالة في الاجسام ومستعملة لها ، ومتمّمة للاجسام الحيوانيّة والنّباتيّة الى وقت معلوم ، ثمّ انها تاركة لهذه الاجسام ومفارقة لها وراجعة الى عنصرها ومعدنها ومبدإها [٢] ...

مصدرها ومآلها : النفس الجزئيّة هي إحدى القوى المُنبعثة من النّفس الكليّة ، أو قل هي احدى المثالات العقليّة التي تتراءى في النفس الكليّة أنواراً روحانيّة ، ذاتيّة ، وأشباحاً نورانيّة ، ملكيّة ، كلٌ حركتها بالتسبيح والتقديس . ولمّا امتلأت النفس الكليّة من تلك الفضائل والخيرات أرادت التشبُّه بعلّتها وأن تكون مفيدة ، فلمّا رأى الباري سبحانه ذلك منها ، مكّنها من الجسم ، وهيّأه لها ، وخلق من ذلك الجسم عالم الافلاك ، فتحرّكت فيه النفس الكليّة حركة اختيار ، فوجدت في الاشياء المخلوقة قوّة لقبول آثارها منها ، فصوّرت فيها صورة ما في ذاتها ، وجعلتها مثالات ، ونقشتها ، وصبغتها ، وأكسبتها الحركة ، فكانت الاشياء كثيفة بالجسم ، لطيفة بالنفس ، متحرّكة بالقوّة الباعثة لها من العدم الى الوجود بالعناية الربّانيّة والافاضة العقليّة والارادة النفسانيّة . فلمّا سرت القوى الفاضلة ، والحركات الكاملة ، في عالم الافلاك ، جعلتها أنواراً شفّافة ، ذات أجرام لطيفة ، خفيفة ، ونقشت عليها أمثال الصُور المجرّدة ، المعرّاة من الاجرام التي فيها ، فصارت الملائكة مثالات لمن فوقهم من الملائكة المقرّبين ، ثمّ كذلك أهل كلّ سماء ، من لدن الفلك المحيط الى فلك القمر ؛ فقام أمر النفس جارياً على هذه الحال ، مدّة ما شاء الله عزّ وجلّ ، على أحسن النظام ، وأكمل التمام ، الى أن كان من آدم ما كان ، فأهبطت النفوس الجزئيّة الى مركز الارض ، واتّحدت بالاجسام السفليّة ، وفارق الاجرام العلويّة من استحقّ منها العذاب لما كان منه من النسيان والخطيئة ،

(١) الرسائل ٣ : ٣٤٨ .
(٢) الرسائل ١ : ١٩٧ .

وتقطّعت ثلاث فرَق : فرقة اتّحدت بجوهريّة المعادن، وفرقة اتّحدت بجوهريّة النبات وفرقة اتّحدت بجوهريّة الحيوان الذي أفضله الانسان [١] .

وهكذا ترى أنّ النفس عند الاخوان **من مثالات النفس الكليّة** ، وأنّها سابقة الجسد بالوجود ، وأنّ نزولها من عالمها العلويّ في الجسد كان بسبب نسيان منها وخطيئة . والإخوان يرون في معصية آدم وإخراجه من الجنّة رمزاً الى معصية هذه الانفس الجزئيّة نفسها كما يتّضح ذلك من النصّ السّابق ومن قول الاخوان : « ثمّ اعلم أنّ الامور الإلهيّة هي الصُور المجرّدة من الهيولى وهي جواهر باقية خالدة ... واعلم أنّ نفسك هي إحدى تلك الصُّور ، فاجتهد في معرفتها لعلّك تخلّصها من بحر الهيولى وهاوية الأجسام وأسر الطبيعة التي وقعنا فيها بجناية كانت من أبينا آدم عليه السّلام حين عصى ربّه فأُخرج هو وذرّيّته من الجنّة التي هي عالم الارواح ... فاجتهد يا أخي في معرفة هذه المرامي والرموز التي ظهرت في كتب الانبياء [٢] ... » وهكذا ترى أنّ آدم عند الاخوان غير ما نعرفه نحن وغير ما ورد في كتب الانبياء .

---

(١) الرسالة الجامعة – الجزء ٢ ص ٢٩٧ – ٢٩٩ .

(٢) الرسائل ٢ : ١٧ . ويذكر الاخوان في الرسالة الجامعة (الجزء الاول ص ١١١ – ١١٩) خبر معصية آدم ، وكيف ان الله تعالى جعله ، حين خلقه ، في جواره الامين مع ملائكته المقربين ، وجعله في دور الستر (وهو شوق النفوس الجزئية الى الاتحاد بالاشخاص الطبيعية) قبل ان ينتقل الى دور الكشف (وهو كشف الحقائق بنور العقل حتى لا يخفى على النفس شيء من الافاضات والجود المتصل بها على الدوام من العقل) ، فيكون هكذا أول المستخلفين في دور الستر ، ويكون مستوراً الى ان يأتي دور السعادة بظهور النفس الزكية ، اي يكون غير عالم بما يعمله الملائكة الذين لم يأمرهم الله بالسجود له أي اولئك الذين خلقتها روحانية ولا يمكنهم ان يعصوا وان ينزلوا كالنفوس الجزئية في الاجسام . الا ان نفس آدم قد اشتاقت الى الخروج من القوة الى الفعل ، والى معرفة ما لم يكن بعد أهلاً له ، اي الى ان يرى كيف يكون دور الكشف . فلما بدا ذلك منه اضطربت احواله ، وأهبط من دار الملائكة التي كان فيها . فلما طالت المحنة بآدم نادى ربه وتوسل اليه بالقائم في ذلك الوقت الذي تظهر فيه الحقائق ، فتاب الله عليه وعلى حواء ، ويسر لها المعيشة ، وبعث اليها ملكاً من ملائكته فعلمها ما يحتاجان اليه في الحياة الدنيا لقوام الاجسام وتلقي الوحي والالهام، وأمر باقامة الشريعة والسجود والعمل بالحسنى وإظهار الصنائع ...

وأمّا معصية هذه النفوس الجزئيّة فقائة في أنّها لم تكمّل فضائلها وتخرج كل ما في القوّة والامكان الى الفعل والظهور من الفضائل والخيرات « ولم يمكن ذلك الا بارتباطها بهذه الاجساد وتدبيراتها لها كما أن الباري جلّ ثناؤه لم يكن إظهار جوده وفيض إحسانه وأفضاله وانعامه إلا بإيجاده هذا الهيكل العظيم المبني بالحكمة المصنوع بالقدرة أعني الفلك المحيط وما يحويه من سائر الأفلاك والكواكب والاركان والمولّدات الكائنات وتدبيره لها وسياسته إيّاها [١] . »

ولمّا كان الأمر كذلك كان لا بدّ للنفس من التطهّر بالمعرفة وإكمال فضائلها لكي ترجع الى عالمها العلويّ بالموت الذي هو ولادة النفس . قال الاخوان : « النفس لا تتمتّع إلاّ بعد مفارقة الجسد لأنّ موت الجسد ولادة النفس ... وذلك انّ موت الجسد ليس شيئاً سوى مفارقة النفس له كما انّ ولادة الجنين ليست شيئاً سوى مفارقة الرحم ، فاذا الموت حكمة كما انّ الولادة حكمة . وكما انّ الجنين إذا تمّت في الرّحِم صورته وكملت هناك خلقته لم ينتفع في الرّحِم بل ينتفع بعد الولادة في الحياة الدّنيا ، كذلك النفس إذا كملت صورتها وتمّت فضائلها بكونها مع الجسد انتفعت بعد مفارقتها الجسد في الحياة الآخرة . فاذاً الموت حكمة إذ البقاءُ الأبديّ لا يتيسّر إلاّ بعد حصول الموت ، فالموت سبب لحياة الأبد والحياة الدنيا سبب للموت في الحقيقة إذ الانسان ما لم يدخل في هذا العالم لا يمكن له ان يموت ... [٢] » .

ومتى تابت النفس المرتبطة بالجسد عطفت عليها النفس الكليّة « راجعة الى قبول الفيض العقليّ بالتّوبة والانابة والاستغفار لمن في الارض وطلب الرّضوان لهم من ربّهم [٣] » ؛ وتكون توبة النّفس باتّباع اقوال المرسلين والانبياء وبالتذكّر والاعتبار. ونفس العاقل إذا نظرت في علم النجوم وفكّرت في سعة هذه الافلاك وعجيب حركاتها واوصافها تشوّقت الى الصعود الى الفلك والنظر الى ما هناك مُعاينةً . ولكن لا يمكن الصعود الى ما هناك بهذا الجسد الثقيل الكثيف ؛

(١) الرسائل ١ : ٢٤٦ .
(٢) الرسائل ٣ : ٥٩ - ٦٠ .
(٣) الرسالة الجامعة - الجزء ٢ ص ٢٩٩ .

فاذا فارقت النفس هذه الجثّة ولم يعقها شيء من سوء افعالها او فساد آرائها او تراكم جهالاتها او رداءة اخلاقها، « فهي هناك في اقلّ من طرفة عين بلا زمان لأنّ كونها حيث همّتها ومحبوبها كما تكون نفس العاشق حيث معشوقه ؛ فاذا كان عشقها هو الكون مع هذا الجسد ومعشرقها هذه اللذّات المحسوسة. . . وشهواتها هذه الزّينة الجسمانيّة، فهي لا تبرح من ههنا ولا تشتاق الصّعود الى عالم الافلاك، ولا تُفتح لها ابواب السماوات ولا تدخل الجنّة مع زمر الملائكة، بل تبقى تحت فلك القمر سائحة في قعر هذه الاجسام المستحيلة المتضادّة تارةً من الكون الى الفساد وتارة من الفساد الى الكون...[١] » فسعادة النفس ان تعيش في عالم الأفلاك.

ـ **التّناسخ** : وهنا نصل الى قضيّة دقيقة عند الاخوان : هـل يقولون بالتّناسخ أم لا ؟ ـ يظهر أنّهم يعتقدون به . ولنا على ذلك أدلّة كثيرة نجتزىء منها بما يلي :

قال الاخوان في الرسالة الثالثة عشرة من الجسمانيّات الطبيعيّات : « إنّ (النّفس) الجزئيّة اذا لم تستتمّ بالعلوم والمعارف ... ولا هي تهذّبت بالأخلاق الجميلة ... ولا هي قوّمت اعوجاجها من الآراء الفاسدة ... فانها عند مفارقتها الاجساد لا تنتفع بجوهرها ولا تستقلّ بذاتها ولا يمكنها النّهوض الى الملأ الأعلى من ثِقَل أوزارها ... فاذا فاتها ذلك المكان الشّريف بقيت مقيّدة في الهواء تهوي دون السّماء وتجرّها شياطينها التي تتعلّق عليها من الشهوات الجسمانيّة والآراء الفاسدة والاهتام بالأمور الهيولانيّة، راجعةً الى قعر الاجسام المدلهمّة وأسر الطبيعة الجسدانيّة[٢] ... » وقالوا في الرسالة الثالثـة في النجوم : « فهي (النفوس الجزئيّة) سابحة في ظلمات بحر الهيولى غائصة في قعر من الاجسام المظلمة ذي ثلاثة شُعب، تهوي في هـاوية البرزخ، كلّما نضجت جلودهم بالبلى بدلناهم جلوداً غيرها بالكون[٣] ... »

(١) الرسائل ١ : ٩١ - ٩٣ .
(٢) الرسائل ٣ : ٢٦ - ٢٧ .
(٣) الرسائل ١ : ٩٦ - ٩٧ .

يتّضح ممّا تقدّم أنّ الاخوان يميلون الى الاعتقاد بالتناسخ ، بل يعتقدون به اعتقاداً وإن غلّفوه بالرُّموز والاشارات المختلفـــة ، ولا غرابة في ذلك وهم فيثاغوريّون والتناسخ من معتقدات الفيثاغوريّين .

ومتى تطهّرت النفوس الجزئيّة ترجع الى النفس الكلّيّة بأجمعها ، وتصير في عالمها الروحانيّ ومحلّها النورانيّ ، وحالها الاوّل ، ووقتها الدهريّ ، الابديّ ، السرمديّ ، الذي لا نهاية لطوله ، الذي كانت فيه قبل تعلّقها بالجسم [١] ...

قوى النفس : الجسد ، في نظر الاخوان ، كالمدينة ، والنّفس ملكها . وهي تديره وتعمل به . « إنّ للنفس جنوداً وأعواناً ، وخدّاماً وغلماناً ، منقادة لها ، مسارعة لامرها ، واقعة تحت اختيارها ، غير خارجة عن طاعتها ، وإنّها توحي اليهم من الاوامر والافعال ما تشاء ... وانّها تأمرهم وتنهاهم ، وتوحي اليهم بلا مخاطبةٍ منها لهم ... وإنّما هي قوى تنبثُ منها فتسري فيهم ، فيفعلون ما يُؤمرون بلا زمان [٢] . »

والنفس واحدة وان تعدّدت قواها : « النفس واحدة بالذات وانّها تقع عليها هذه الاسماء بحسب ما يظهر منها من الافعال ، وذلك اذا فعلت في الجسم الغذاء والنّموّ فتُسمّى النفس النّامية ، واذا فعلت في الجسم الحسّ والحركة والنقلة فتسمّى النفس الحيوانيّة ، واذا فعلت الفكر والتمييز فتسمّى النفس الناطقة [٣] ... »

ولمّا كان الإخوان يكادون لا يختلفون عن سائر الفلاسفة الأقدمين في هـذا الباب ، اكتفينا بالجدول التّالي لقوى النفس عندهم [٤] :

١ — القوى الطبيعيَّة :

١ — قوى النفس النباتيّة : مركزها الكبد ، وأفعالها تجري مجرى الاوراد الى سائر أطراف الجسد .

(١) الرسالة الجامعة — الجزء ٢ ص ٣٠٠ — ٣٠١ .
(٢) الرسالة الجامعة الجزء ١ ص ٥٩٤ — ٥٩٥ .
(٣) الرسائل ٢ : ٣٢٥ - ٣٢٦ .
(٤) الرسالة الجامعة الجزء الاول ص ٥٩٧ — ٦٠٢ ، ٥٩٤ — ٥٩٥ ؛ والرسائل ٣ : ١٩٥ .

٢ ــ قوى النفس الحيوانيّة : مركزها القلب ، وأفعالها تجري مجرى العروق الضوارب الى سائر أطراف الجسد.

٣ ــ قوى النفس الناطقة : مركزها الدماغ ، وأفعالها تجري مجرى الأعصاب الى سائر اطراف الجسد .

٢ ــ القوى الحسّاسة : الحواسّ الخمس :

١ ــ السّامعة : مجراها في الأذنين، وتدرك المسموعات أي الاصوات . ونسبة هذه القوّة الى النفس كنسبة صاحب الخبر الى الملك الذي يأتي اليه من ناحية من نواحي مملكته بالاخبار .

٢ ــ الباصرة : مجراها في العينين، وتدرك الانوار والظُلَم، والالوان، والمقادير والابعاد والاشكال والصور والحركات والسُّكون .

٣ ــ الشامّة : مجراها في المنخرين ، وتدرك الرّوائح .

٤ ــ الذائقة : مجراها في اللسان ؛ وتدرك الطُّعوم . ونسبتها الى النفس كنسبة صاحب المائدة الى الملك .

٥ ــ اللاّمسة : مجراها في اليدين، وتدرك الحرارة والبرودة، والرطوبة واليبوسة ، واللين والخشونة ، والصلابة والرخاوة ، والثقل والخفّة .

٣ ــ القوى الروحانيّة :

١ ــ المتخيّلة : مجراها مقدّم الدماغ ؛ وهي تجمع رسوم المحسوسات وتؤدّيها الى القوّة المفكّرة .

٢ ــ المفكّرة : مجراها وسط الدّماغ ؛ وهي تميّز المحسوسات بعضها من بعض ، وتميز الحقّ من الباطل ، والصواب من الخطأ ، والنافع من الضارّ ؛ ثم تؤدّي كلّ ذلك الى القوّة الحافظة .

٣ ـ الحافظة : مجراها مؤخّر الدماغ؛ وهي تحفظ المعلومات الى وقت الحاجة والتذكار .

٤ ـ الناطقة : مجراها في الحلقوم الى اللسان؛ وهي المعبّرة عن النفس، المجيبة عنها وعن معاني فكرها، من العلوم والحاجات .

٥ ـ الصانعة : مجراها في اليدين والاصابع؛ وهي تظهر من حركة النفس مثل الكتابة والصنائع أجمع .

ـ **الإدراك والمعرفة** : يُفصّل الاخوان في الرّسالة العاشرة من الجسمانيّات الطبيعيّات طُرق علم الانسان بالمعلومات [١]، ويجعلونها ثلاثاً : أحدهـا **طريق الحواسّ الخمس**، وثانيها **طريق العقل**، وثالثها **طريق البُرهان** . أمّا كيفيّة وصول آثار المحسوسات الى القوّة المتخيّلة فيوضحها الاخوان كما يلي : « إنّه ينتشر من مقدّم الدماغ عصبات لطيفة ليّنة تتّصل بأصول الحواسّ، وتتفرّق هناك وتنسج في أجزاء جرم الدّماغ كنسيج العنكبوت . فاذا باشرت كيفيّة المحسوسات من أجزاء الحواسّ وتغيّر مزاج الحواسّ عندها وغيّرتها عن كيفيّاتها، وصل ذلك التغيير في تلك الاعصاب التي في مقدّم الدّماغ والتي منشؤهـا من هناك كلّها، فتجتمع آثار المحسوسات كلّها عند القوّة المتخيّلة كما تجتمع رسائل أصحاب الاخبار عند صاحب الخريطة، فيوصل تلك الرسائل كلّها الى حضرة الملك، ثم إنّ الملك يقرأها ويفهم معانيها ثم يسلّمها الى خازنه ليحفظها، فيحفظها الى وقت الحاجة اليها [٢] . »

ويشير الإخوان في هـذا الباب الى أن الحواسّ لا تخطىء، وأنّها تنقل المحسوسات كما تصل إليها، فتنقل السّراب مثلًا كأنه ماء؛ لكنّ القوّة المفكّرة هي التي تخطىء في حكمها إذا لم تُحسن التمييز .

---

(١) الرسائل ٢ : ٣٣٤ – ٣٥٢ .

(٢) الرسائل ٢ : ٣٤٧ .

ثم ان للقوى الرُّوحانيّة طريقة تختلف عن طريقة القوى الحسّاسة في دَرَك الامور، وذلك أنّها تدرك رسوم المعلومات إدراكاً «روحانيّاً» أي من غير هيولاها، فيا أن الحسّاسة لا تدرك محسوساتها إلاّ في الهيولى. زد على ذلك أنّ هذه القوى الروحانيّة تتناول رسوم المعلومات بعضها من بعض على غير طريقة الحسّاسة، وذلك أن القوى الحسّاسة كلّ واحدة منها مختصّة بادراك جنس من المحسوسات، وذلك أنّ الباصرة لا تدرك الاصوات ولا الطعوم ولا الرّوائح ولا الملموسات إلاّ الألوان ...

والقوى الروحانيّة كالمتعاونات في إدراكها رسوم المعلومات، وذلك أنّ القوّة المتخيّلة اذا تناولت رسوم المحسوسات كلّها وقبلتها في ذاتها كما يقبل الشمع نقش الفَصّ، فانّ من شأنها أن تناولها كلّها الى القوّة المفكّرة من ساعتها، فاذا غابت المحسوسات عن مشاهدة الحواسّ لها بقيت تلك الرُّسوم مصوّرة صورة روحانيّة في ذاتها كما يبقى نقش الفَصّ في الشمع المختوم مصوّراً بصوَر روحانيّة مجرّدة عن هيولاها، فيكون عند ذلك لها كالهيولى وهي فيها كالصّورة.

ومتى حصلت رسوم المحسوسات في جوهر النفس فانّ أوّل فعل القوّة المفكّرة فيها هو تأملها واحدة واحدة لتعرف معانيها، وكمّيّاتها، وكيفيّاتها، وخواصّها، ومنافعها، ومضارّها؛ وأفعال القوّة المفكّرة نوعان: منها ما يخصها دون سواها، ومنها ما تشترك فيه مع غيرها. فالصّنائع كلها مشتركة بينها وبين القوّة الصّناعيّة، والكلام مشترك بينها وبين القوّة الناطقة؛ وتناول رسوم المعلومات المحفوظة مشترك بينها وبين الحافظة. وأمّا الفكر، والرويّة، والتصوُّر، والاعتبار، والتركيب، والتحليل، والجمع، والقياس، والفراسة، والزجر، والتكهن، والخواطر، والإلهام، وقبول الوحي، وتخييل المنامات، كلُّ ذلك في نظر الإخوان من خصائص القوّة المفكّرة. قال الإخوان: «وتفصيل ذلك: فامّا بالفكر فاستخراج الغوامض من العلوم، وبالرويّة تدبير الملك وسياسة الامور، وبالتصوُّر دَرَك حقائق الاشياء، وبالاعتبار معرفة الامور الماضية من الزمان، وبالتركيب استخراج الصنائع أجمع، وبالتحليل معرفة الجواهر البسيطة والمبادىء، وبالجمع معرفة الانواع

والاجناس، وبالقياس دَرَكَ الامور الغائبة بالزمان والمكان، وبالفراسة معرفة ما في الطبائع من الامور الخفيَّة، وبالزجر معرفة حوادث الايام، وبالتكهُّن معرفة الكائنات بالموجبات الفلكيَّة، وبالمنامات معرفة الإنذارات والبشارات، وبقبول الخواطر والإلهام والوحي معرفة وضع النواميس وتدوين الكتب الإلهيَّة وتأويلاتها المكنونة التي لا يمسُّها إلاَّ المطهَّرون من أدناس الطبيعة الذين هم أهل البيت الرُّوحانيون[1] . »

وهكذ تكون **العلوم في النفس صوَر المعلومات** انتزعتها النفس وصوَّرتها في فكرها، فيكون عند ذلك جوهر النفس اصوَر تلك المعلومات كالهيولى وهي فيها كالصُّورة . وبواسطة المعلومات تقترب النفوس الجزئيَّة من النفس الكليَّة ؛ والنفوس الجزئيَّة بقدر ما تقترب من النفس الكليَّة بقدر ذلك تتقبَّل فيضها وتكون أفضل وأشرف من سائر أبناء جنسها . تلك حال نفوس الانبياء التي صفا جوهرها ففاضت عليها النفس الكليَّة ، فأتت بالكتُب الإلهيَّة بما فيها من عجائب العلوم الخفيَّة والمعاني اللطيفة والاسرار المكنونة . . . وتلك حال نفوس المحقّقين من الحكماء التي استنبطت علوماً كثيرة واستخرجت صنائع بديعة ؛ وتلك حال نفوس الكهنة المخبرة بالكائنات قبل كونها بدلائل فلكيَّة وعلامات زجريَّة[2] .

وهكذا تكون المعرفة عند الاخوان على اساس أرسطاليسيّ بني عليه أبنيات مختلفة بحجارةٍ مقتلعة من كلّ مقلع .

٣ – **السّياسة والاجتماع** : يذهب الإخوان من هذا المبدإ : أنَّ الانسان اجتماعيّ بالطبع، وهو لا يستطيع الوصول الى غايته إلاّ بالتعاون مع أبناء جنسه . قال الإخوان : « إنّك لا تقدر على ان تعيش وحدك إلا عيشاً نَكداً ، ولا تجد عيشاً هنيّاً إلا بمعاونة أهل مدينة وملازمة شريعة ... واعلم يا أخي علماً يقيناً أنّه لو كان يمكن أن تنجوَ نفسٌ وحدها بمجرّدها لما أمر الله تعالى بالتعاون[3] ... »

(١) الرسائل ٣ : ٢٤٠ – ٢٤١ .
(٢) الرسائل ٢ : ٧ – ٨ .
(٣) الرسائل ٢ : ١١٩ .

وهكذا فالإنسان لا يستطيع أن يعيش بمعزلٍ عن سائر الناس، لانّه محتاج إلى طيب العيش من إحكام صنائع شتى لا يمكن الإنسان الواحد ان يبلغها كلّها لانّ العمر قصير والصّنائع كثيرة. فمن أجل هذا اجتمع في كلّ مدينة أو قرية أناسٌ كثيرون لمعاونة بعضهم بعضاً. وقد أوجبت الحكمة الالهيّة والعناية الربّانيّة بأن يشتغل جماعة منهم بإحكام الصنائع، وجماعة في التجارات، وجماعة باحكام البنيان، وجماعة بتدبير السياسات، وجماعة باحكام العلوم وتعليمها، وجماعة بالخدمة للجميع [1] ...

ويميّز الاخوان في السياسة أربعة أنواع: **السياسة النبويّة، والسياسة الملوكيّة، والسياسة العامّيّة، والسياسة الخاصّيّة، والسياسة الذاتيّة**. أمّا السياسة النبويّة فهي معرفة كيفيّة وضع النواميس المرضيّة والسنن الزكيّة بالأقاويل الفصيحة، ومداواة النفوس المريضة من الديانات الفاسدة، والآراء السخيفة، والعادات الرديئة، والأفعال الجائرة، ومعرفة كيفيّة نقلها من تلك الأديان والعادات ...

وأمّا السياسة الملوكيّة فهي معرفة حفظ الشريعة على الأمّة، وإحياء السنّة في الملّة، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، باقامة الحدود، وإنفاذ الاحكام التي رسمها صاحب الشّريعة، وردّ المظالم، وقمع الأعداء، وكفّ الاشرار ونصرة الاخيار. وهذه السياسة يختصُّ بها خلفاء الأنبياء والأئمّة المهديون. وهكذا فالسلطان للحكماء والانبياء.

وأمّا السياسة العامّيّة التي هي الرئاسة على الجماعات كرئاسة الامراء على البلدان والمدن ورئاسة الدهاقين على أهل القرى، ورئاسة قادة الجيوش على العساكر وما شاكلها، فهي معرفة طبقات المرؤوسين وحالاتهم وأنسابهم وصنائعهم ومذاهبهم وأخلاقهم، وترتيب مراتبهم، ومراعاة أمورهم، وتفقُّد أسبابهم وتأليف شملهم والتناصف بينهم، وجمع شتاتهم، واستخدامهم في ما يصلحون له من الامور واستعمالهم في ما يشاكلهم من صنائعهم وأعمالهم اللائقة بواحد واحد منهم.

---

(١) الرسائل ١ : ٦٢ .

وأمّا السّياسة الخاصيّة فهي معرفة كل إنسان كيفيّة تدبير منزله وأمر معيشته، ومراعاة أمر خدمه وغلمانه وأولاده ومماليكه وأقربائه وعشرته مع جيرانه، وصحبته مع إخوانه، وقضاء حقوقهم، وتفقّد أسبابهم، والنّظر في مصالحهم من أمور دنياهم وآخرتهم.

وأما السياسة الذاتيّة فهي معرفة كل إنسان نفسه وأخلاقه، وتفقّد أفعاله وأقاويله في حال شهواته وغضبه ورضاه والنّظر في جميع أموره [1].

تلك أنواع السياسة في نظر الإخوان. والسّياسة والاجتماع في كل حال لا يقومان إلاّ على سلطةٍ عليا تكون بمثابة الرأس للبدن. فالرأس هو الرابط بين الاعضاء، وهو الذي يدبّر شؤون الأعضاء ويوجّهها الى كل صالح: «وسبيل الرعيّة أن يسمعوا ويُطيعوا، لانّ الملك من الرعيّة بمنزلة الرأس من الجسد، والرعيّة والجنود بمنزلة الاعضاء من البدَن، فمتى قام كلٌّ واحدٍ منها بما يجب من الشرائط انتظمت الامور واستقامت، وكان في ذلك صلاح الجميع وفلاح الكل [2].»

والاخوان يفصّلون خصال الملِك بقولهم: «فأمّا خِصال الملك فأوّلُها أخذ البيعة على الاتباع المستجيبين، وترتيب الخاص والعامّ مراتبهم، وجباية الخراج والعشر والجزية من الملّة، وتفريق الارزاق على الجُند والحاشية، وحفظ الثغور وتحصين البيضة، وقبول الصّلح والمهادنة من الملوك والرؤساء من الامور المستحبّة والهدايا، لتأليف القلوب وشمل الالفة، وما شاكل هذه الخصال المعروفة بين الرؤساء والملوك [3].»

ويرى الإخوان أنّ الدول كالاحياء لها نشأتها، ولها اكتهالها، ولها هَرَمها، وأنّ الحكم تداوُل من أمّة الى أمّة، ومن أهل بيت الى أهل بيت، وذلك بحسب الادوار والقرانات الفلكيّة.

---

(١) الرسائل ١ : ٢٠٧ - ٢٠٩.
(٢) الرسائل ٢ : ٢٠٣.
(٣) الرسائل ٤ : ٣٢.

وللاخوان كلام كثير في سياسة الأهـــل والأصحاب والرعيّة وهم يقيمون سياستهم على نظام الوجود، ونظام الافلاك، ونظام النفس والجسد، ونظام قوى النفس وما الى ذلك . وقد كانت نظرتهم في ذلك مشبهة لنظرة الفارابي .

وختاماً لهذا الباب نورد كلاماً جليلًا للاخوان في رسالتهم الخامسة عشرة من الجسمانيّات الطبيعيّات إذ يقولون : « اعلم أنّ الجسد مسوس والنفس سائِس، فأيّ نفس أرتاضت في سياسة جسدها كما يجب أمكنها سياسة الأهـــل والخدّام والغلمان ؛ ومن ساس أهله بسيرة عادلة أمكنه أن يسوس قبيـــلة ، ومن ساس قبيلة كما يجب أمكنه أن يسوس أهل المدينة كلّهم ؛ ومن ساس أهل المدينة كما يجب أمكنه أن يسوس الناموس الإلهيّ ؛ ومن ساس الناموس الإلهيّ أمكنه الصعود الى عالم الافلاك وسعة السموات، عالم الدوام ، ليُجازى هناك بما عمل من خير [١] ... »

* * *

هـــذه نظرة وجيزة في ما لإخوان الصّفاء من آراء ، او بالحري هذه جولة قصيرة في تلك الرسائِل التي جعلوها موسوعة علميّة، وضمّنوها آراءَهم وسياستهم، وحشوها بالالغاز والإشارات ، وسلكوا فيها طريق التّعليم لا طريق البحث العميق ، ومزجوا فيها العلم بالتنجيم والسحر والعزائم ، وبثّوا فيها روح الثّورة على السّلطان القـــائم ، ونادوا بالإسماعيليّة والباطنيّة . فكان كلامهم مزيجاً من ثقافات وتيّارات دينيّة مختلفة ، وكانت فلسفتهم مجموعـــة مذاهب على أساس فيثاغوري أفلوطينيّ صبغوها بالصّبغة الشيعيّة الباطنيّة ، وفتحوا آفاقاً واسعة لمن أتى بعدهم من فلاسفة العرب في التحرّر الفكريّ والبهلوانيّة السياسيّة الدينيّة .

---

(١) الرسائل ٣ : ٦٤ – ٦٥ .

مصادر الدراسة

١ — **رسائل اخوان الصفاء** : طبعة القاهرة — ١٩٢٨ .

٢ — **الرّسالة الجامعة** : طبعة المجمع العلمي العربي بدمشق — ١٩٤٨ .

٣ — **الاسفرايينيّ (ابو المظفّر)** : التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين — طبعة الخانجي — مصر — ١٩٥٥ .

٤ — **ابن مالك** : كشف اسرار الباطنية — طبعة الكوثري — القاهرة — ١٩٣٩ .

٥ — **الجوينيّ** : الحشاشون — طبعة ميرزا محمد — ليدن — ١٩٣٧ .

٦ — **البغدادي** : الفرق بين الفرق — طبعة محمد بدر — القاهرة — ١٣٢٨ هـ .

٧ — **الشهرستاني** : الملل والنحل — طبعة محمود توفيق — القاهرة — ١٩٤٩ .

٨ — **النوبختي** : فرق الشيعة — طبعة ريتر — اسطنبول — ١٩٣١ .

٩ — **لويس (برنارد)** : أصول الاسماعيلية — ترجمة خليل احمد جلو — القاهرة .

١٠ — **الدّسوقي (عمر)** : اخوان الصفاء — القاهرة — ١٩٤٧ .

١١ — **عبد النور (جبّور)** : اخوان الصفاء — سلسلة « نوابغ الفكر العربي » لدار المعارف — ١٩٥٤ .

١٢ — **فرّوخ (عمر)** : اخوان الصفاء — بيروت — ١٩٤٥ .

١٣ — **الطيباوي (عبد اللطيف)** : جماعة اخوان الصفا — مجلة « الكلية » السنة ١٧ .

١٤ — **عباسي (اديب)** : مباحث عن اخوان الصفا — مجلة الرسالة، السنة الثانية — الاعداد ٢٦، ٣٥، ٤٠ .

١٥ — **غلاّب (محمد)** : جماعة اخوان الصفا — المشرق — ١٩٤٥ .

1. **Goldziher**, *Uber die Benennung der «Ichwan al Safa»*. in der Islam. I, 22 - 26.

2. **Massignon (L.)**, *Sur la date de la composition des «Rasaïl Ikhwan as-Safa»* in der Islam, IV, 324.

التصوف

١ ـ طبيعة التصوُّف وحقيقته :

قلنا في بدء المقدّمات العامّة لهـذا الكتاب إنّ العقول البشريّة تنقسم الى قسمين : قسم يعتقد بحقيقة هذا العالم ويؤمن بأنّ ما يقع تحت حواسّنا له كيان قائم بذاته لا يزول بزوالنا ، وقسم لا يعتقد إلاّ بحقيقة العقل فيعتبر العالم الخارجيّ مجموعة من معطيات الفكر ، أي مجموعة من المعاني الذهنيّة ، لا حقيقة لها بذاتها ولا وجود لها إلا بالنسبة الينا ، ويملأ تاريخ الفكر الإنساني صراع بين المدرسة الأولى أي **المدرسة الشيئانيّة** والمدرسة الثانية أي **المدرسة المثاليّة**. وقد قامت محاولات للتوفيق بين هاتين الوجهتين من وجهات النظر ، منها محاولة الفيلسوف الألماني «كنت» التي تقرُّ بوجود حقيقة للأشياء لكنها تنفي إمكان معرفتها، وتجعل من عالم الظاهرات ، وهو نسبيّ ، أي العالم الذي يقع تحت حواسّنا ويصلح لان يكون موضوعاً لاختبارنا ، حقيقة أخرى إنسانيّة . وجاءت الفلسفة «الظاهريّة» (Phénoménologique) ، لا تنكر وجود الحقيقة ، لكنّها تأبى البحث فيها وترتدّ الى **الظاهرات** فتجعل منها موضوع بحثها الوحيد .

ووقفت الصوفيّة أيضاً موقفاً متوسّطاً فأقرّت بادراكات الحواس التي تكوّن عالم الاختبار العمليّ واعتبرتها ثمرة للقوّة الفكريّة **المصوِّرة** لكنّها قالت بوجود عالم من العلل القائمة وراء مدركات الحواسّ ، له حقيقته التي تفوق حقيقة العالم الحسيّ ، مع أنّها ، بالنسبة إلى **الحقيقة القصوى أي الحقيقة الإلهيّة** أشبه ما تكون بسراب سريع الزوال .

فالصوفيّة من هـذا القبيل تبدو لنا حلاًّ وسطاً تلجأ اليه العقول المتديّنة الحريصة على التوفيق بين الدين ومستلزماته الخلقيّة من جهة ، ومعطيات العلم الناجمة عن الاختيار الحسّي من جهة أخرى .

هذا لا يعني أنّ الصوفيّة تذهب مذهب **المدرسة الشيئانيّة الساذجة** فتمنح عالم الحسّ وجوداً مطلقاً، ولكنّها تسلّم بأنّ وجوده يكفي ليقرّر سلوك الانسان من الوجهة الخلقيّة، لانّ الانسان، مـا دام في قيد الحياة، يعيش في وسط هذا العالم ويبني سلوكه بالنسبة اليه.

ومن جهة أخرى فانّ الصوفيّة تُحرّر أتباعها من ضرورة البرهان على وجود الله تعالى بالطرق العقليّة، وهي محاولة فاشلة كما بيّن ذلك « كنت » في متناقضاته (antinomies) وتُفسح أمامهم مجالاً آخر هو مجـــال الاختبار الباطن المباشر الذي يضعهم وجهاً لوجـه أمام الحقيقة الأزليّة. وقد أمّنت لهم طرقاً خاصّة تمكّنهم من ترويض قواهم والارتفاع فوق مستوى الاختيار العاديّ فيصلون الى إدراك الحقائق السامية (transcendantes) إدراكاً مباشراً. لكنّ هذه الحقيقة المدركة تفوق كلّ وصف ولا يحدّها كلام، فيظلّ صاحب الاختبار عاجزاً عن التعبير عن موضوع اختباره، وقد قال الغزّالي: « الذي لابسته تلك الحالة لا ينبغي ان يزيد على ان يقول:

وكان ماكان ممّـــا لست أذكره فظُنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر ».

وقد تعرّض وليم جيمس في كتابه « أصناف المعرفة الدينيّة » لهذا الموضوع فقال: « إن وجداننا العاديّ، أو وجداننا العقليّ، كما نسمّيه، ليس إلاّ ضربا خاصّاً من ضروب الوجدان توجد حوله أشكالٌ من الوجدان تختلف عنه كلّ الاختلاف ويفصلها عنه حجاب في غاية الرقّة. وقد نستطيع أن نقطع طريق الحياة كلّها دون أن نشعر بوجودها، فاذا ما وجد المنبّه الضروري ظهرت لنا في الحال ... وليس من وصف للكون بجملته يمكن أن يكون كاملًا ما لم يراعِ هذه الضروب الاخرى ... وهي تفتح أمام اعيننا آفاقاً جديدة لكنّها تظلّ عاجزة عن تخطيط حدودها. ومهما يكن من أمر، فهي تمنعنا عن أن نعتبر، قبل الاوان، أنّنا أتينا على إحصاءٍ شامل للموجودات ».

ليس التصوّف ديناً؛ ولئن كانت غاية الدين تأمين رؤية الله في الآخرة. فالمتصوّف لا ينتظر الموت للحصول على هذه الرؤية فيلجأ الى اعمال يعتبرها فوق

فرائض الدين . وهو لا يرغب في الحصول على السعادة في هذا العالم بل يسعى الى سعادة أبعد مدى منها ، ويظهر ان انشغاله في الحقائق والقيم الروحيّة يجعل كلّ ما سواها من الحقائق والقيم غير ذي قيمة في نظره ، ويؤمّن له لذّة لا تدانيها لذّة . ومن الضروري ان نلفت النظر هنا الى انّ هذه اللذة نتيجة يحصل عليها المتصوّف دون أن يسعى وراءها لانّها لم تكن في وقت من الاوقات غايته المنشودة ، وليس له من غاية سوى الاتحاد بالله اتّحاداً تتلاشى فيه جميع الغايات الشخصيّة المحدودة .

أمّا ما يتّصف به الاتّحاد الصوفيّ ، فقد اجمع الذين بلغوا إليه على انّه ينحصر في بعض امور اهمّها :

١ ـ **الاتّحاد** : وهذا ما يجعل الاختبار الصوفي يختلف عن اي اختبار آخر . فالاختبار الحسّي والاختبار العقلي يرتكزان على ثنائيّة المختبِر وموضوع الاختبار . وهذا الموضوع يبدو لنا خارجاً عن بؤرة الوجدان متميّزاً عنها . امّا في الإختبار الصوفي فيبدو موضوع هذا الاختبار كانّه يتفجّر من اعماق الكائن ويصبح الاثنان واحداً : قال الحلاّج :

انا من اهوى ومن اهوى انا   نحن روحان حللنا بدنا

وقال ابن الفارض :

وما زلتُ إيّاها وايّاي لم تزل   ولا فرق بل ذاتي لذاتي احبّتِ !

ومن كلام جلال الدين الرومي في هذا المعنى : « لم تكن روحانا في الاصل سوى روح واحدة ، كذا كان ظهوري وظهورك ، فمن الخطل الكلام عنّي وعنك ، فقد بطل فيما بيننا كلمة انا وانت » .

ومن كلامه ايضاً : « لستُ انا ولستَ انت ، كما انك لست انا ، فانّي انت وأنا في وقت واحد ، كما انّك انت وانا في وقت معاً . وبسببك يا جلال « خوتن » اشعر بضيق وحيرة ، ولا ادري اذا كنت انا او إذا كنت انت [١] » .

(١) راجع غولدزيهر . العقيدة والشريعة في الإسلام ، ص ١٣٧ .

٢ – **استحالة الوصف** : لا يستطيع من قام باختبار صوفيّ أن يصف طبيعة هذا الاختبار ولا أن يعبّر عمّا شاهده واحسّ به . فاللغة التي ينطق بها لغة تعبّر عن الاختبار الحسيّ لأنّها وليدة هذا الاختبار أمّا الاختبار الصوفيّ فيفوق الحسّ ويتعدّى مدلول الكلام . قال الغزّالي : « ثم يترقّى الحال من مشاهدة الصور والامثال الى درجات **يضيق عنها نطاق النطق**، فلا يحاول معبّر ان يعبّر عنها الا اشتمل لفظه على خطأ صريح لا يمكنه الاحتراز منه » . ولئن حاول بعض المتصوّفة وصف ما يشاهدون، فهم لا يصفونه الا وصفاً سالباً، اي يذكرهم ما ليس هو لانّهم يعجزون عن وصف ما هو :

يقولون لي صفها، فأنت بوصفها خبيرٌ، أجل عندي بأوصافها علمُ
صفاءٌ ولا ماء، ولطف ولا هوا ونور ولا نار، وروح ولا جسمُ

٣ – **اليقين** : مهما كان صعباً على المتصوّف ان يعبّر عن إدراكه الصوفيّ، فهو لا يشكُّ في حقيقة هذا الادراك، بل يعتبره الحقيقة القصوى . ويبدو الاختبار الصوفي بعيداً عن إمكان الخطأ، لأنّ الحقيقة تظهر له واضحة وضوح النور . قال الغزّالي في إحياء علوم الدين يصف هذه المعرفة التي يسمّيها علم المكاشفة : « **هي** عبارة عن نور يظهر في القلب عند تطهيره ... وينكشف من ذلك النور امور كثيرة كان يسمع من قبل اسماءَها فيتوهّم لها معاني مجملة غير متّضحة حتى تحصل المعرفة الحقيقيّة بذات الله سبحانه » ثم يقول في موضع آخر : « فنعني بعلم المكاشفة ان يرتفع الغطاء حتّى تتضح له جليّة الحقّ في هذه الامور ايضاحاً يجري مجرى العيان الذي لا يشكّ فيه . »

٤ – **الانفعال** : لعلّ من ابرز مظاهر الاختبار الصوفي الذي يُجمع المتصوّفون على التسليم به هو انّ الاتّحاد لا يتمّ إلاّ بعون من الخارج، وبنعمة منه تعالى على الانسان، وما التّمارين الروحيّة والجسديّة وجميع اصناف التقشُّف إلا وسائل قد تساعد على نيل هذه النعمة . وقد الحّ متصوّفو الإسلام على ضرورة ما سمّوه **التوكّل**، وشرح ذلك الغزّالي احسن شرح حين قال في « المنقذ من الضلال » :

« فمن ذلك النور ينبغي ان تطلب الكشف وذلك **ينبجس من الجود الإلهي في بعض الاحايين**، ويجب الترصُّد له » .

ويقوم التصوّف على بعض المفاهيم الاساسيّة وهي :

١ – ان الطبيعة الاساسيّة للحياة وللكون جوهر روحاني موجود في كلّ شيء مهما اختلفت مظاهره وتعدّدت اشكاله .

٢ – إنّ الإنسان مؤلّف من جوهرين : جوهر جسماني استمدّه من العالم وهو الذي يحدّد علاقته بهذا العالم ويمكنه من معرفته بواسطة العقل والآلات الحسيّة، وجوهر روحاني ناتج عن اشتراك الانسان بجوهر الحياة الكليّة . وكما انّ للجسم آلات تمكّنه من معرفة العالم المادّي في اختبار حسّي او عقلي، كذلك للروح قوّة تمكّنها من ان تدرك، في اختبار صوفيّ كيفيّات العالم الأسمى الذي ينتمي اليه .

٣ – لا ينتقل المتصوّف من إدراك هذا العالم إلى إدراك ما وراءه إلاّ إذا نهج سبيلاً معيّناً . وقد سمّى الصينيّون هذا السبيل « طاو » وسمّاه المسيحيّون «via mystica» وأطلق عليه المسلمون اسم « طريقة » كما أن قدامى اليونان كانوا يعرّفونه بلفظة (Μέθοδος) ، وكلُّ هذه الاسماء تعني شيئاً واحداً . وممّا يسترعي الانتباه أنّ جميع المتصوّفين ، على اختلاف أزمنتهم وأجناسهم وأديانهم قد اتفقوا على وصف هذا السبيل ، فجاء الوصف واحداً عند الجميع ، لا يختلف في جوهره ويكاد لا يختلف في تفاصيله. أمّا تحديد التصوّف فليس بالامر اليسير لانّ التصوّف ليس مذهباً قام على أصول معيّنة ومبادىء واضحة ، بل طريقة للوصول الى الله، والطرق متعدّدة تعدُّد الذين يسلكونها ، وللاحوال النفسيّة الخاصّة في نهجها نصيب وافر .

٢ – التصوّف في الاسلام :

تضاربت الآراء في أصل كلمة التصوُّف ولن نضيع الوقت في عرض هذه الآراء ومناقشتها، إنمّا نكتفي بذكر رأي المستشرق نولدكه الذي تبنّاه نيكلسن،

وهو أنّ كلمة التصوّف مشتقّة من «الصوف»، والصوفي هو الذي يرتدي غليظ الصوف قال السهروردي صاحب كتاب «عوارف المعارف» : «وهـذا الاختيار يلائم ويناسب من حيث الاشتقاق لانّه يقال : تصوّف إذا لبس الصوف كما يقال تقمّص إذا لبس القميص ... فنسبوا إلى ظاهر اللبسة وكان ذلك أبين في الاشارة[1] اليهم» . أمّا ما يهمّنا أن نعرفه فهو نشأة التصوّف الإسلامي ومصادره وأهمّ مقوّماته ، ثم كيف تطوّر وما كان موقف المحافظين منه .

وقبل معالجة هذا الموضوع الدقيق الخطير، يجدر بنا أن نلاحظ أنّ التصوّف الإسلامي اتّخذ أشكالاً مختلفة ، فهناك تصوّف حلولي ، وهناك تصوّف فلسفي وهناك تصوّف سنّي ، تشترك كلّها في بعض النواحي ، وتختلف في نواح أخرى سنأتي على ذكرها . أمّا العوامل التي أثّرت في نشوء التصوّف في الاسلام ، فعديدة ، نذكر أهمّها :

١ ـ العامل الإسلاميّ :

كتب الدكتور ابراهيم مدكور : «لم يكن الإسلام فسيح الصدر للرهبنة المسيحيّة والتقشّف الهندي ، وكثيراً ما دعا إلى العمل للدنيا والتمتّع المباح بلذائذ الحياة : «قل من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيّبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة» . فهو بعيد الى حدّ كبير عن طريقة القسس والرهبان في بيعهم وصوامعهم ، وسنّة فقراء الهند وعبّادهم في ألمهم وعذابهم المستطاب[2] » وقد ذهب بعض المستشرقين الى أنّ التصوّف دخيل على الاسلام ، مثل لامنس الذي لاحظ أنّ أقدم الفرق الاسلاميّة كالخوارج والإماميّة قد حاربته كما قاومه حديثاً الوهّابيّون مجدّدو الاسلام الاوّل ؛ وكَرّا دي فو الذي زعم : «انّ القرآن لم يكن الكتاب الذي استطاع مبدئيّاً ان يجتذب المتصوّفين نحوه كثيراً ، لأنّه متعلّق جدًّا بالمظاهر الخارجيّة ، ولا

---

(١) السهروردي . «عوارف المعارف» على هامش إحياء علوم الدين للغزالي ، طبعة القاهرة ، الجزء الاول ، ص ٢٩٣ – ٢٩٤ .

(٢) الدكتور ابراهيم مدكور . في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ، ص ٦٦ .

أثر فيه للعاطفة الروحيّة الداخليّة » ، فالتصوّف الاسلامي إذن مصادر غريبة عن الاسلام . وقد دافع مسّينيون عن وجهة نظر معاكسة لهذه ، وأكّد « أنّ في القرآن البذور الحقيقيّة للتصوّف ، وهذه البذور كفيلة بتنميته دونما حاجةٍ الى أيّ غذاء أجنبي[1] » . وقد أضاف إلى ذلك قوله : « كلُّ بيئة دينيّة يتوافر لتقوى أبنائها الاخلاص والتفكير تصلح لظهور روح التصوّف . فالتصوّف لا يختصُّ إذن بعنصر أو لغة أو أمّة بل هو مظهر روحيّ لا تحدُّه مثل هذه الحدود الماديّة. فمن القرآن ، يردّد المسلم تلاوته ، ويتأمّل في آياته ، ويقوم بفرائضه ، انبثق التصوّف الاسلامي ونما وتطوّر » . وقد شاطر مرغليوث مسّينيون رأيه ولم يخالفهما فيه مكدونلد .

امّا الحقيقة فهي انّ مصادر التصوّف الإسلامي عديدة، منها ما هي اسلاميّة ومنها ما هي غريبة عن الاسلام ، ترجع الى عناصر هنديّة وفارسيّة ومسيحيّة وإغريقيّة .

ولتحديد العناصر الاسلاميّة التي كان لها اثرها في نشوء التصوّف في الاسلام ، علينا ان نرجع الى القرآن وسنّة الرسول وحياة قدامى المسلمين من الصحابة ومن تبعهم .

فاذا عدنا إلى القرآن ، وهو المصدر الاوّل للتفكير الإسلامي ، والمرجع الرئيسي للعقيدة وللشريعة ، وجدنا فيه آيات عديدة تدعو المؤمنين إلى الإعراض عن الدنيا والسعي لكسب الحياة الآخرة : « يا ايّها الذين آمنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم عن ذكر الله ، ومن يفعل ذلك فأولئك هم الخاسرون » (سورة المنافقون ، آية ٩) — « ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضاة الله وتثبيتاً من انفسهم كمثل جنّة بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين » (سورة البقرة ، آية ٢٦٥). وفي القرآن ايضاً آيات تدعو الى الذكر ومراقبة النفس وكثير من الامور التي اتّخذها المتصوّفون طرائق بنوا عليها مذهبهم : « واصبر نفسك مع الذين

---

(١) Massignon, La Passion d'al Hallage, P 480.

يدعون ربَّهم بالغداة والعشيّ يريدون وجهه ، ولا تبعد عيناك عنهم تريد زينة الدنيا. ولا تطع من اغفلنا قلبه عن ذكرنا واتّبع هواه وكان امره فرُطاً » (سورة الكهف ، آية ٢٨) - فاصبر على ما يقولون وسبّح بحمد ربّك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبّح وأطراف النهار لعلّك ترضى » (سورة طه ، آية ١٣٠)-وأمر اهلك بالصلاة واصطبر عليها لا نسألك رزقاً نحن نرزقك والعاقبة للتقوى » (سورة طه ، آيه ١٣٢) وليس في القرآن آيات تحثّ المؤمن على الذكر والتعبّد والصلاة وترك الدنيا فحسب ، بل فيه أيضاً ما اعتبره الصوفيّون برهاناً على جميع النظريّات التي أخذوا بها وجعلوا منها أساساً لآرائهم ؛ فنجد في **الذكر**: « فاذكروني اذكركم » (سورة البقرة ، آية ١٥٢) - واذكر ربّك كثيراً وسبّح بالعشيّ والإبكار » (سورة آل عمران ، آية ٤١) - واذكر ربّك في نفسك تضرّعاً وخيفة » (سورة الاعراف ، آية ٢٠٤) ، وفي **الرضا** : « رضي الله عنهم ورضوا عنه» (سورة المائدة ، آية ١٢٢؛ سورة التوبة، آية ١٠١ ؛ سورة المجادلة، آية ٢٢ ؛ سورة البيّنة ، آية٨)- «يعطيك ربّك فترضى» (سورة الضحى ، آية ٥) ، وفي **الحبّ** : « فسوف يأتي الله بقوم يحبّهم ويحبّونهُ » (سورة المائدة ، آية ٥٧) ، وفي **القرب** : « ونحن أقرب إليه من حبل الوريد » (سورة ق ، آية ١٦) . وقد ذهبوا الى أبعد من ذلك ووجدوا في كتاب الله مصدراً لنظريتهم في الحلول ووحدة الوجود : « هو الاوّل والآخر ، والظاهر والباطن ، وهو بكلّ شيءٍ عليم » (سورة الحديد ، آية ٣) - « ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثمّ وجه الله » (سورة البقرة ، آية ١١٥) ؛ ومصدراً آخر لوحدة الاديان مع تعدّد مظاهرها : « لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً . ولو شاءَ الله لجعلكم أمّة واحدة » (سورة المائدة ، آية ٥١) .

لكنّ هذا كلّه لا يعني أن متصوّفي الإسلام وجدوا في كتاب الله هذه الآيات فبنوا عليها تصوّفهم ، بل إنّهم رجعوا إليه ، ووجدوا فيه آيات تبرّر المبادىء التي قام عليها هذا التصوّف . ولو كانوا بدأوا طريقهم في القرآن ، وعملوا بموجب وصاياه ، لكانت استلفتت انظارهم آيات كثيرة تحثّ على السعي وراء المعاش وطلب الطيّبات المشروعة والتمتّع بها : «فاذا قُضيت الصلاة فانتشروا في

الارض وابتغوا من فضل الله » (سورة الجمعة ، آية ١٠) — « وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنسَ نصيبك من الدنيا » (سورة القصص ، آية ٧٧) — « يا أيُّها الذين آمنوا لا تحرّموا طيّبات ما أحلّ الله لكم » (سورة المائدة ، آية ٩٠) .

وهاتان النزعتان المتباينتان ، نزعة الإعراض عن الدنيا، ونزعة السعي وراءها نجدهما أيضاً في سيرة الرسول . فقد رُوي عنه قوله : « ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ، ولا الآخرة للدنيا ، ولكنّ خيركم من أخذ من هذه وهذه »، وقد نهى عن العزوبة وقال لرجل مال إليها : « فأنت إذن من إخوان الشياطين، إن كنت من رهبان النصارى فالحق بهم، وإن كنت منّا فمن سنّتنا النكاح »، وقال أيضاً : « الطاعم الشاكر خير من الصوّام الزاهد » ، وروي عنه أيضاً قوله : « إنّما حبّب إليّ من دنياكم النساء والطيب ، وجعلت قرّة عيني في الصلاة » . فالنبيّ يحثّ على العبادة والتقوى وحقوق الله ، وكان قدوة المسلمين في ذلك ، لكنّه لم ينه عن لذائذ الحياة المشروعة ولم يحرم نفسه منها .

وإذا رجعنا الى حياة الصحابة وقدامى المسلمين، وجدنا فيها أيضاً أمثلة واضحة للنزعتين فكان ثمّ تيّار يساعد على تقوية روح الزهد في الاسلام، يرى فيه كما يقول غولدزيهر المظهر الحقيقي الصافي للروح الدينيّة ، وكان أتقياء ورعون يحسبون التزيُّن والتأنُّق في اللباس انتهاكاً للمثُل العليا للحياة الاسلاميّة . وقد ظهر الميل الى الزهد في العراق خاصّة بُعَيد الفتح الاسلامي ، ووُجدت طائفة من «العبّاد» يعكفون على الصلاة ويُعرضون عن متاع الدنيا ، أملًا منهم بالظفر بما وعد الله به خائفيه من نعيم في الحياة الآخرة . وقد قام الى جانب هؤلاء فئة تعتبر أن حياة الايمان والتقوى لا تتعارض مع التمتُّع بطيّبات هذا العالم حتى يحين أوان التمتع بطيّبات العالم الآخر . فهذا الزبير بن عوّام القرشيّ ، وهو من العشرة الذين بشّرهم النبيّ بالجنّة ؛ يترك من الاملاك ما تتراوح قيمته بين خمسة وثلاثين واثنين وخمسين مليوناً من الدراهم وكان له بالمدينة وحدها إحدى عشرة داراً فضلًا عمّا كان يملكه في البصرة والكوفة والفسطاط والاسكندريّة، وهذا صحابيٌّ

آخر ممّن وعدهم النبيّ بالجنّة أيضاً ، هو طلحة بن عُبيدالله ، يترك من الاملاك ما قُدِّرت قيمته بثلاثين ألف درهم ومن النقد ما بلغ مئة كيس من الجلد في كلّ كيس ثلاثة قناطير من الذهب .

وقد ظهرت إلى جانب ذلك في الاسلام نزعة أخرى ، ما زالت تنمو بنموّه ، وهي النزعة الى **الجهاد** . فالاسلام ليس دين تقشّف وتوكّل ، وإن كان لهذين العنصرين نصيب فيه ، بل هو في الدرجة الاولى دين عمل وجهاد : « إنّ الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون رحمة الله » (سورة البقرة ، آية ٢١٨) . فالجهاد فرض على كلّ مسلم وقد جعل بعضهم منه **الركن السادس** من أركان الدين ، ونُسب الى الرسول الحديث التالي : « لكلّ نبيٍّ رهبانيّة ورهبانيّة هذه الامّة الجهاد في سبيل الله » .

لكنّ الجهاد في سبيل الله ، والسعي وراء متاع الدنيا ، وتصريف أمور الناس ، كلّ ذلك لم يمنع المسلمين من أن يقتدوا بنبيّهم . غير أنّ بعضهم لم تبهرهم الدنيا بزخرفها فأعرضوا عنها وركنوا إلى الزهد والعبادة .

ولم يخل تاريخ الاسلام منذ مقتل عثمان بن عفّان من الفتن التي ثارت بين المسلمين . فقد قُتل عثمان في داره ، وسالت دماء المسلمين على أيدي المسلمين انفسهم في وقعات الجمل وصفّين والنهروان ، وقتل عليّ في مسجد الكوفة ، وقتل الحسين بعد الحسن وصُلب زيد بن علي وابنه يحيى ، كما قتل الزبير على أبواب المسجد الحرام في مكّة وشهد العراق والحجاز والشام اقتتال المسلمين .

وإلى جانب ذلك فقد آلت الخلافة في عهد عثمان ثمّ في عهد الامويّين وعهد بني العبّاس الى انهماك في الملذّات فادّى ذلك الى ردّ فعل عند الورعين الذين راحوا ينشدون المثُل العليا الاسلاميّة في الزهد والاعراض عن الدنيا ، فتزداد العاطفة الدينيّة في صدورهم اشتعالا بقدر ما يزداد العبث والمجون عند غيرهم حتى أصبحت المدنيّة العبّاسيّة : « مسجداً وحانة ، وقارئاً وزامراً ، ومجتهداً يرقب الفجر ومصطبحاً في الحدائق ، وساهراً في تجهد وساهراً في طرب ، وتخمة من

غنى ومسكنة في إملاق ، وشكّاً في دين وإيماناً في يقين . كلُّ هذا كان في العصر العبّاسي ، وكلُّ هذا كان كثيراً[١] » .

وما قاله أحمد أمين في العصر العبّاسي يصحُّ في العصر الأموي أيضاً . فادّى كلُّ ذلك الى نوعين من الارتكاس، نوع اعتبر الامّة الاسلاميّة كلّها فاسقة فنصب لها العداء وحاربها بحدّ السيف، وهذا كان موقف الخوارج، ونوع أشفق على الدين من الفتن وإراقة الدماء، فاعتزل القتال، ولجأ الى العزلة والزهد والتنسّك، وأبرز مثال لهذه الفئة من المسلمين الحسن البصري وواصل بن عطاء ومعاذة القيسيّة ورابعة العدويّة وكثيرون غيرهم وقد عاشوا كلّهم في القرن الثاني للهجرة.

لكنّ هؤلاء يُعَدّون زهّاداً لا متصوّفين، ولا نعلم أن كلمة « الصوفيّة » استعملت قبل الجاحظ المتوفّى عام ٢٥٦ هـ. / ٨٦٩ م وأوّل من أطلقت عليه هو أبو هاشم الكوفي المتوفّى حوالي سنة ١٦٢ هـ. / ٧٧٨م .

ولئن كان الزهد سلوكاً خاصّاً فالتصوّف فلسفة دينيّة ونظرة خاصّة في الحياة. قال ابن خلدون: «الصوفيّة من **العلوم الشرعيّة** الحادثة في الملّة، وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع الى الله تعالى والاعراض عن زخرف الدنيا والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والانفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة؛ وقد كان ذلك فاشياً في الصحابة والسّلف . ولمّا عمّ الاقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس الى مخالطة الدنيا اختصّ المقبلون على العبادة باسم « الصوفيّة » أو « المتصوّفة » . وقال صاحب كتاب «عوارف المعارف»: التصوّف غير الفقر والتصوّف غير الزهد . فالتصوّف اسم جامع لمعاني الفقر ومعاني الزهد مع مزيد أوصاف وإضافات لا يكون بدونها الرجل صوفيّاً وان كان زاهداً وفقيراً . (هامش احياء علوم الدين[٢]) .

---

(١) أحمد أمين . ضحى الاسلام ، ج ١ ص ١٦٠ .
(٢) عوارف المعارف ج ١ ص ٢٨٣ .

وقد أشار الطيباوي[١] الى الفروق بين الزهد والتصوّف نذكر منها :

اولاً – فرق في الغاية، فالزاهد يترك الدنيا طمعاً في الآخرة أما المتصوّف فيهدف الى الاتّصال بالله في هذه الدنيا .

ثانياً – فرق في الفكرة فالزاهد يرهب خوف الله وبطشه والصوفي يطمئنُ الى رحمته ولطفه وكرمه .

ونُضيف الى ذلك أنّ التصوّف قد تغذّى بعناصر عديدة دخلته من الخارج وعملت على تطوُّره . امّا الزهد الإسلامي، وإن تأثّر بالمسيحيّة والهنديّة، فانّه ظلّ إسلاميّاً في روحه وغايته .

ففي الزهد الاسلامي وفي تقوى بعض الذين اعتنقوا الاسلام عوامل قويّة، إن لم تكن كافية وحدها لخلق التيّار الصوفي في الاسلام وتغذيته، فانّها كانت لا تحول دون نشوء هذا التيّار، بل تساعد على ظهوره وتقويته . ومن أراد البحث عن العوامل التي أثّرت في نشأة الزهد الاسلامي، عليه أن يوجّه أنظاره نحو الاسلام ذاته، ومن أراد البحث عن العوامل التي عملت على ظهور التصوّف، عليه أن ينظر أيضاً الى الاسلام، ثم الى فقراء الهنود ورهبان النصارى وأقطاب الفلسفة اليونانيّة . وقصارى القول، انّه لو لم يكن في الاسلام بذور للتصوّف، ولو كانت طبيعته منافية لهذه النزعة الروحيّة، لما وجدت العوامل الغريبة عنه منفذاً اليه، ولما تجاوبت فيه أصداء التصوّف الأجنبي هذا التجاوب القويّ .

ولا بدّ هنا من الاشارة العابرة الى ما اشترك فيه التصوّف والتشيُّع من اتجاهات ونظريّات . فنظريّة «القطب» عند الصوفيّة لا تختلف كثيراً عن نظريّة «المهدي» عند الشيعة وكلاهما يشتركان في صفات عديدة منها **العصمة والمعرفة** . ومما اشترك فيه المتصوّفة والشيعة أيضاً اللجوء الى التأويل والاخذ بالتقيّة والعناية بعلمي الظاهر والباطن . ولا نظنُّ أن الكرامات التي نسبها المتصوّفون الى أوليائهم، تختلف في

(١) عبد اللطيف الباوي : التصوف الإسلامي العربي، ص ٢٦ .

جوهرها عمّا وصفت به الشيعة أئمّتها من القدرة على معرفة الغيب والإخبار به .
«وقد بقيت آثار تلك المذاهب والأفكار على ممرّ الأيام، شاهدة بما كان لمذهبي الشيعة والمتصوّفة من ازدهار بالعراق في العصور الاسلاميّة المتتابعة فلا تزال به قبور ومساجد كثيرة بعضها خاصّ بالشيعة من نسل علي بن ابي طالب وبعضها لفريق من المتصوّفة الذين اشتهر أمرهم في عصور مختلفة كأبي الحسن البصري الذي سطع نجمه في البصرة واهتدى بهديه الكثيرون .

وعلى مقربة من البصرة اقليم البطائح مقرّ الطريقة الرفاعيّة، وفي بغداد عاش عبد القادر الجيلاني شيخ الطريقة القادريّة . وفي شمال العراق، سادت الطريقة العدويّة بزعامة عديّ بن مسافر العكاري الأموي [1] » .

ب ـ العامل الهندي :

تكلّمنا في المقدّمات العامّة على الفلسفة الهنديّة وقلنا إنّ فهم التصوُّف بمعناه الحقيقي لا يمكن إلا بعد دراسة التصوُّف الهندي ، لأنّ جميع المشكلات التي عرضت للفكر البشري، من حيث التّوق الى المعرفة والاتصال بالله، قد عرضت للفكر الهنديّ قبله وصادفت فيه الحلول المناسبة . وقد عرف المسلمون الرهبان الرحّل من البوذيّين ، أو من الذين قلّدوا طريقة عيشهم ونظرهم الى الحياة ، وكانوا كثيرين بين مسلمي بلاد الشام والعراق في عهد الدولة الامويّة وعهد بني العبّاس، وقد روى الجاحظ أنّ طريقتهم كانت تنحصر في صفات أربع : **القداسة والطهر والصدق والمسكنة** .

نحن لا نُقرّ الدكتور طه حسين على قوله في كتابه « ذكرى أبي العلاء » أنّ التصوُّف ليس مذهباً إسلاميّاً خالصاً وإنّما هو مذهب هندي ، أخذ صبغة الفلسفة اليونانيّة عند الرواقيّين الاسكندريّين ، ثمّ أخذ الصبغة الاسلاميّة في أيام بني العبّاس . فالتصوُّف الاسلاميّ ليس هنديّاً بصبغة فلسفيّة أو إسلاميّة ، لكنّ عناصر هنديّة قد دخلت عليه وأثرت فيه، ولم يكن لها التأثير الفعّال إلا في مرحلة

(١) ابراهيم أحمد نور الدين : حياة السيد البدوي . ص ٣٥ ـ ٣٦ .

متأخّرة من مراحل تطوّره ، ففكرة فناء النفس الفرديّة في الوجود الكلي مثلاً ، وهي من الفكر الرئيسيّة ، لم تدخل في التصوّف الاسلامي الا مع أبي زيد البسطامي المتوفّى سنة ٢٦١ هـ / ٨٧٢ م .

أمّا القضايا المشتركة بين التصوّف الهندي والتصوّف الاسلامي فتنحصر في أمور عدّة أهمّها :

فكرة **الفناء الذاتي في الوجود الكلّي** ، وهي حالة سمّاها الصوفيون «الفناء» و «المحو» و «الاستهلاك» وهي قويّة العلاقة «بالنرفانا» الهنديّة ، فالفناء والنرفانا معناهما فناء الخصال السيّئة والافعال القبيحة الناتجة عنها باستدامة الاتصال بما ينافيها من خصال وأفعال . وهما أيضاً فناء الشخصيّة وتلاشيها وانعدام الشعور بالوجود الذاتيّ . لكنّ الفناء الصوفيّ يؤدّي الى الحياة الخالدة في الله والشعور بأنّ الذاتين ذات واحدة :

مُزِجَت روحك في روحي كما تُمزج الخمرة بالماء الزلال
فاذا مسّك شيءٌ مسّني فاذا انت أنا في كلّ حال

أمّا النرفانا الهنديّة فهي الفناء المطلق في النفس الكليّة ، والسكون المطلق في حالة لا تختلف عن العدم .

وللصوفيّة الهنديّة كما للصوفيّة الاسلاميّة **مراحل** يتدرّج فيها الصوفيّ حتى يصل الى أسمى درجات هذا الفناء ؛ ويقول غولدزيهر إنّ معالم هذه الطريق مهما تباينت «عند البوذيّين والصوفيّين فهي تشترك في صدورها عن مبدأ واحد ، وتتّفق في أنّ التأمّل — ويُسمّى عند الصوفيّين «المراقبة» أو «الديانة» — يشغل مكاناً مهمّاً كمرحلة إعداديّة للسير نحو أعلى مراتب الكمال ، وذلك عندما يصبح المتأمّل وموضوع التأمّل شيئاً واحداً[1] » . وقد سمّى ابراهيم بن الادهم التأمل حجّ العقل .

(١) غولدزيهر . العقيدة والشريعة في الاسلام . الترجمة العربية ، ص ١٤٥ .

ومن الآراء المشتركة أيضاً أنّ الاتّحاد بالكائن الكلّي يجعل من الاثنين واحداً حتى إنّ أحد الصوفيّين يعتبر مشركاً من يقول إنّه يعرف الله، فالمعرفة تفرض العارف والمعروف وتؤدّي إلى الثنائيّة؛ وقد أكّد البرهميّون أنّ القول بامكان معرفة الإنسان للبرهما رأي سخيف باطل، لأنّ كلّ معرفة تفرض وجود ثنائيّة، «إذ يوجـــد في كلّ معرفة الذات التي تعرف والموضوع الذي يعرف».

ومن الآثار الهنديّة في التصوّف الاسلامي، الخرقة التي يلبسها المُريد عندما يتمّ دخوله في الجماعة الصوفيّة وهذه الخرقة ترمز الى الفقر والاعراض عن العالم؛ ومنها ايضاً استعمال السبحة والتسبيح الذي شاع في الاسلام شيوعاً كبيراً. وقد بيّن كريمر في كتابه «تخطيطات في تاريخ الثقافة» أن متصوّفي المسلمين قد أخذوا عن الهنود أيضاً الطرقَ الرياضيّة المتعلّقة بالذكر كما أخذوا عنهم نظام التنفّس الذي يساعد على الوصول الى الانجذاب الروحي والنشوة.

ولم تدخل هذه العناصر الهنديّة في التصوّف الاسلامي دفعة واحدة عند نشأته بل تسرّبت اليه خلال تطوّر تاريخي دام عصوراً عدّة حتى اصبحت، مع العناصر الدخيلة الاخرى، جزءاً من اجزائه المقوّمة له، وتفاعلت فيه ومعه حتى فقدت الشيء الكثير من معناها الاوّل وصبغتها الأصلية.

ج ـ العامل المسيحي:

لعلّ العامل المسيحي أقدم العوامل وأبعدها اثراً في التصوّف الاسلامي، ومن يطالع الرسالة القشيريّة يرَ فيها الكثير من تعاليم الانجيل واقوال المسيح الداخلة في اقدم تراجم المتصوّفين المسلمين. فالنسك المسيحي كان منتشراً في البلدان التي دخلها الاسلام، وكان معروفاً في الجزيرة العربيّة في عصر الجاهليّة، نرى اثره في شعر ذلك العصر؛ وقد اشار القرآن الى الرهبان السائحين وأطراهم: «التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون الآمرون بالمعروف والنّاهون عن المنكَر» (سورة التوبة، آية ١١٢) وجعل منهم مثالاً للمسلمات الورعات:

«عسى ربّه ان طلّقكنّ ان يُبدله ازواجاً خيراً منكنّ مسلمات مؤمنات قانتات تائبات عابدات سائحات ثيّبات وابكاراً» (سورة التحريم، آية ٥). فأعجب الاتقياء من المسلمين الراغبين في نيل الحياة الآخرة بنسّاك النصارى وراح مَن زهد منهم بالدنيا يقتفي اثرهم ويفضّل **الفقر** على الغنى، والفقر من الفضائل المسيحيّة وليس له ذكر في القرآن، وهو عند المتصوّفين من اصل مسيحيّ كما اثبت ذلك ابن تيميّة، وقد اصبحت كلمة **الفقير** مرادفة لكلمة المتصوّف .

وممّا يتّصف به الدين المسيحي التوكّل المطلق على الله أي الثقة العمياء بعنايته، فقد جاء في انجيل متّى (٦ : ٢٥ — ٢٦) : «لا تهتمّوا لأنفسكم بما تأكلون ولا لأجسادكم بما تلبسون... أنظروا الى طير السماء فانها لا تزرع ولا تحصد ولا تخزن في الاهراء، أبوكم السماوي يقوتها، أفلستم أنتم أفضل منها ؟». وقد جعل المتصوّفون من التوكّل أحد المقامات الصوفيّة المهمّة، من بلغه حصل على الطمأنينة النفسيّة .

والى جانب التوكل نرى الحبّ الالهي — الذي يعتبر في المسيحيّة مع الايمان والرجاء الفضائل الالهيّة الثلاث — يدخل التصوّف الاسلامي ويصبغه بصبغة خاصّة، ولئن كان الدين الاسلامي دين الرهبة وخوف الله في الدرجة الأولى، فالدين المسيحي دين المحبّة . وقد جاء التصوّف، تحت تأثير المسيحيّة «بحدث جديد، في الشريعة، فاذا به يكاد يقضي على تلك الرهبة، وإذا بالعابد يقف أمام معبوده، يخاطبه مخاطبة العاشق معشوقه، والحبيب حبيبه، واذا هناك ناحية جديدة من الشاعريّة تنمو وتزدهر وتتشعّب وتصبح من أوتارها الحسّاسة [١]» . ولعلّ أوّل من انتقل بالعاطفة نحو الله من عامل الخوف الى عامل الحبّ هي رابعة العدويّة (توفيت عام ١٣٣ هـ / ٧٥٢ م) .

وكثيراً ما نرى في كتب الصوفيّة اخباراً مرويّة عن المسيح، ففي «قوت القلوب» لأبي طالب المكّي ما يلي: «رُوي انّ المسيح مرّ على طائفة من العبّاد، وقد احترقوا من العبادة، كأنّهم الشنان البالية، فقال : «ما أنتم ؟» قالوا :

---

(١) الدكتور جبور عبد النور . التصوف عند العرب ص ٥٤ .

« نحن عُبّاد » ، قال : « لأيّ شيء تعبّدتم ؟ » ، قالوا : « خوفنا من النار فخفنا منها » ؛ فقال : « حقٌّ على الله ان يؤمنكم ما خفتم » . ثم جاوزهم ، فمرّ بآخرين أشدّ عبادة ، فقال : « لايّ شيء تعبّدتم ؟ » ، فقالوا : « شوقنا الى الجنان ، وما اعدّ لاوليائه ، فنحن نرجو ذلك » ، فقال : « حق على الله ان يُعطيكم ما رجوتم » . ثم جاوزهم فمرّ بآخرين يتعبّدون ، فقال : « ما أنتم ؟ » ، قالوا : « نحن المحبّون لله ، لم نعبده خوفاً من ناره ، ولا شوقاً الى جنّته ، ولكن حبّاً له وتعظيماً لجلاله » ، فقال : « أنتم أولياء الله حقّاً ، معكم أُمرت أن أقيم » ، فأقام بين أظهرهم » .

وعن رهبان النصارى أخذ المتصوّفة من المسلمين لباس الصوف وبالغوا في الاقتداء بهم حتى إنّ بعضهم كان يتمنّع عن الزواج مع ما في ذلك من نقض لتعاليم الإسلام .

وقد مثّل الإنجيل في تاريخ التصوُّف الاسلامي دوراً مهمّاً حتى إن بعض مؤلّفات المتصوّفين تزخر بالمقاطع المنقولة عنه . فالغزالي مثلاً يستشهد بقول الإنجيل : « إذا تصدّقت فتصدّق بحيث لا تعلم شمالك ما صنعت يمينك فالذي يرى الخفيّات يجزيك علانية وإذا صمت فاغسل وجهك وادهن رأسك لئلاّ يعلم بذلك غير ربّك [١] » .

وكم في الانجيل والرسائل من التعابير التي نجدها في التصوُّف الاسلامي . فقد جاء في رسالة القديس بولس الثانية الى أهل كورنثس : « انّي اعرف رجلاً في المسيح اختطف الى السماء الثالثة منذ أربع عشرة سنة ... اختطف الى الفردوس وسمع كلمات سرّيّة لا يحلّ لانسان أن ينطق بها » (الفصل الثاني عشر ، ١ـ٥) .

وهذه الحقيقة الجليلة تتعدّى الى حدٍّ بعيد كل اختبارٍ بشري : « ولكن كما كُتب ما لم تره عين ولا سمعت به أذنٌ ولا خطر على قلب بشر ما أعدّه الله

---

(١) أما انت فاذا صنعت صدقة فلا تعلم شمالك ما تصنع يمينك ... الخ (انجيل لوقا ، الفصل السادس ، ٣ وما بعده) .

للذين يحبونه، قد جلاه الله لنا بروحه لان الروح يفحص كل شيء حتى أعماق الله» (الرساله الاولى لاهل كورنثس ، الفصل الثاني ، ٩ ـ ١٠) .

ولعلّ ما قاله المتصوّفون من أنّ من يبلغ درجة الاتحاد الصوفي تنحلُّ عنه الشريعة مأخوذ أيضاً من رسائل القديس بولس ، فقد كتب الى أهل غلاطية « فان كنتم تقتادون بالروح فلستم تحت الناموس » (٥، ١٨) .

وقد حدّد القديس أوغسطينس الدرجات التي يرقى بها الإنسان الى الاتحاد وجعلها سبعة «أولها التوبة ثم طهارة الجسد وطهارة النفس وطهارة العقل ثم الفضيلة، والخامسة هي **الطمأنينة** والسادسة الدخول في النور والسابعة المشاهدة » .

د ـ عامل الأفلاطونيّة الحديثة :

كان التصوّف الإسلامي في أوّل عهده خلقيّاً دينيّاً لم يحاول أن يجد له مذهباً فلسفيّاً يبني عليه تقاليده بل يتغذّى بالتأمّل وقهر النفس والصلاة، لكنّه ما عتّم أن أوجد هذا المذهب وهـــو مزيج من الغنوصيّة والمانويّة تسيطر عليه صبغة الأفلاطونيّة الحديثة . وأوّل من جعل الفلسفة جزءاً من التصوّف هو ذو النون المصري الذي يصفـــه القفطي بأنّه « من طبقة جابر بن حيّان في انتحال صناعة الكيمياء وتقلّد علم الباطن والإشراف على كثير من العلوم الفلسفيّة » . وقد أثبت نيكلسن أنّ أكثر آراءذي النون تتفّق مع ما نجده في كتابات ديونيسيوس الذي تعتبر مؤلّفاته نقطة الانطلاق للتصوّف المسيحيّ في القرون الوسطى . وليست الكتابات المنسوبة إلى ديونيسيوس سوى مؤلّفات وضعها اسطفانوس برصدّيلي الراهب الغنوصي السرياني الذي عـــاش في أواخر القرن الخامس وأوائل القرن السادس المسيحي، والذي كانت آثاره منقولة إلى العربيّة ومنتشرة انتشاراً واسعاً عند ظهور التصوّف الإسلاميّ .

وقد ترك ديونيسيوس المزعوم في تاريخ التصوّف المسيحي والإسلاميّ أثراً عميقاً ، ومن الآراء التي عرضها بوضوح وشاعت بعده ، أنّ معرفة الله بالعقل غير ممكنة فالعقل لا يمكّننا إلا من معرفة آثاره . أمّا المعرفة الحقيقية فتحصل بعد

تطهير القلب من رجاساته والتحرُّر من عبوديّة الجسد ونبذ الدنيا ولذائذها ، والخشوع والصمت والتأمُّل ، وحينئذ يصل الإنسان الى مشاهدة الله والاتّصال به ، وهذا الاتصال معناه التألُّه : « وأنت يا عزيزي . . . دع وراءك حواسّك وعقلك ، وكلّ ما هو موجود وما هو غير موجود واستعدّ للاتصال ، في حالة الغيبوبة ، بالذي هو فوق جميع الكائنات وجميع المعارف ؛ فاذا أصبحت حرّاً ، متجرّداً عن ذاتك وعن كلّ شيء ، انتقلت إلى النور الالهي عرياناً مجرّداً [١] » . وهذه الأسطر هي التي أوحت إلى جميع المتصوّفين طريقتهم ، حتّى يومنا هذا .

وكان السريان السوريّون يعنون ، منذ عهد بعيد ، بنقل الآثار اليونانيّة إلى لغتهم وشرحها واختصارها والتعليق عليها . ومن جملة هذه الآثار كتاب الربوبيّة المنسوب خطأً الى ارسطو ، وهو في الحقيقة جزء من « تاسوعات » أفلوطين . وقد أدخل نقل هذه الآثار الى العربيّة واهتمام العرب بها بين المسلمين بعض الاراء الغريبة عنها فأصبحت مذاهب **الفيض والإشراق والأدريّة** (الغنوص) **والغيبوبة** معروفة لديهم ، شائعة بينهم .

وهذا النصُّ الذي ننقله عن نيكلسون، أوضح دليل على ما كان لآراء الغنوصيّة والثانويّة المانويّة والافلاطونيّة الحديثة من أثر عميق في التصوّف الاسلاميّ . قال درويشٌ رفاعي : « سبعون ألف حجاب تفصل بين الله ــ الحقّ الأحد ــ وبين عالم الحسّ والمادّة، وكلُّ روح تمرّ ، قبل مولدها ، خلال هذه السبعين ألفاً . نصفها الباطن نور، ونصفها الظاهر كلمة . فاذا مرّت الروح خلال حجاب من حجُب النور نفت عنها حالة من الحالات الربّانيّة ، وإذا مرّت خلال حجاب من حجب الظلمة تسربلت حالة من الحالات الدنيويّة . ومن ذلك يستهلُّ الطفل صارخاً ، لانّ الروح تدرك انفصالها من الله الحقّ الأحد . وإذا بكى الطفل في منامه ، فذلك لأنّ الروح تتذكر شيئاً مما فقدت ، وقد جرّ اختراق الحجُب عليها النسيان ! ومن هنا سُمّي الانسان إنسانا ؛ وهو الآن سجين جسمه ، مقطوع عن الله بهذه الحـُجب الكثيفة .

(١) J. De Marquette. Introduction à la mystique comparée. P. 135.

وجماع غرض الصوفيّة – طريق الدراويش – أن تهيّىء له مهرباً من هذا السجن، وأن ترفع عنه هـذه الحجب السبعين وأن تعيد إليه الوحدة الأصيلة بالواحد الاحد، وهو لا يزال في جسمه. فالجسد لا يخلع ولكن يُصفّى ويجعل روحانياً فيكون عوناً للروح، لا عقبة في سبيلها. إنّه كالمعدن الذي يُصفّى بالنار ويُغيَّر، والشيخ يخبر مريده بأنّ عنده سرّ تغييره. ويقول له: «سنلقيك في نار الاحساس الروحي وستطفو نقياً[١]».

تكلّمنا على العوامل المختلفة التي أثّرت في ظهور التصوّف الاسلاميّ والعناصر الغريبة التي تسرّبت اليه وعملت على تطوّره. ولا بدّ أن نشير هنا الى أن هذه العناصر لم تدخل صافية، بحيث يصبح من السهل تحديدها تحديداً دقيقاً وارجاعها الى مصادرها بشكل صريح واضح، فأكثرها، ان لم نقل كلّها، يشترك في بعض الامور ويتّفق حول بعض الحقائق، ونحن إن أرجعنا أثراً ما الى عامل معيَّن، فلا يعني ذلك أنّه ينفرد فيه، بل أنّ هذا الأثر يظهر فيه أكثر وضوحاً ممّا هو عند غيره من العوامل. فحياة النسك مثلاً مشتركة بين البوذيّة والمسيحيّة كما يشترك بينهما الفقر والتوكّل. والمحبّة الالهيّة عامل مشترك بين المسيحيّة والأفلاطونيّة الحديثة، كما أن مذهب الحُجب غنوصيّ بقدر ما هو أفلوطيني. ولا ننس أن هذه المذاهب المختلفة، لم تنشأ مستقلّة متباعدة، بل تعارضت وتفاعلت، خصوصاً في الاسكندرية كما تعارضت وتفاعلت مع الاسلام في دمشق والبصرة والكوفة وبغداد.

قال براون: «ولو سلّمنا بأن بين الصوفيّة والافلاطونيّة الحديثة صلة قائمة، فلا تزال تعترضنا اسئلة تصعب الاجابة عليها بما لدينا الآن من معلومات. ماذا أخذ الأفلاطونيّون الحديثون لفلسفتهم من الشرق وخاصّة من فارس التي زارها أفلوطين، كما ذكر مؤرّخه فرفوريوس، حين قال إنّه قصدها للاطّلاع على المذاهب الفلسفيّة التي تُعلّم فيها؛ وما كان مدى انتشار آراء الفلاسفة السبعة من الافلاطونيّين

---

(١) نيكلسن. الصوفية في الإسلام، ص ٢٠ – ٢١.

الحديثين الذين هربوا من اضطهاد يوستنيانوس حوالي عام ٥٣٢ م ولجأوا الى كسرى أنوشروان[١] ؟ »

وثمّ عامل آخر مهمّ قلّ من أشار اليه ممّن عُنوا بدراسة التصوّف الاسلامي، وهو العنصر الاشراقي، الذي ينسبه أكثرهم الى المدرسة الاسكندرانيّة، وهو في الحقيقة عنصر فارسي زرادشتي، امتزج عند العرب بالمذهب الافلاطوني ومثّل دوراً مهمّاً يستحقّ أن نفرد له هنا فقرة خاصّة، مع أنّنا سنعود اليه عند كلامنا على الفلسفة الإشراقيّة في الإسلام .

هـ ــ العامل الاشراقي :

لا يمكننا فهم معنى **الإشراق** الا عــلى ضوء نص جاء في تعليق قطب الدين الشيرازي على « كتاب حكمة الاشراق » لشهاب الدين السهروردي، ننقله بكامله : « حكمة الإشراق : أي الحكمة المؤسّسة على الاشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم اهل فارس، وهو ايضاً يرجع الى الاوّل لانّ حكمتهم كشفيّة ذوقيّة، فنُسبت الى الاشراق الذي هو ظهور الأنوار العقليّة ولمعانها وفيضانها بالاشراقات على الانفس عند تجرُّدها، وكان اعتماد الفارسيّين في الحكمة على الذوق والكشف، وكذا قدماء يونان خلا ارسطو وشيعته، فانّ اعتمادهم كان على البحث والبرهان لا غير » .

فيبدو لنا من هذا النصّ:

١ ــ انّ حكمة الاشراق هي الحكمة التي يظهر فيها الكائن مباشرة وبنوع من الحدس الصوفيّ، لا بدليل وبرهان، وهذا النوع من المعرفة هو الذي حصل عليه الغزّالي بعد شكّه، كما بيّن لنا ذلك في كتابه « المنقذ من الضلال » . وهذه المعرفة الصوفيّة هي التي سمّاها الصوفيُّون **ذوقاً** واطلق عليها متصوّفة المسيحيّة في الغرب اسم (Gustus) اللاتيني ومعناه بالعربيّة « الذّوق » .

---

(١) Brown. Literary History of Persia. I, P. 410.

٢ - إنّ « الاشراق » يعني نوعاً خاصّاً من المعرفة وهو المعنى الكشفي الذي أشرنا اليه ، كما يعني أنّ هذا النوع من المعرفـة يختصُّ به « المشارقة » ، أي أهل الشرق ، وهم حكماء الفرس ، لا حكماء الهند كما يزعم بوكوك في مقدّمته لترجمة « حيّ بن يقظان» لابن طفيل. ونحن نعلم أنّ حكمة قدامى الفرس كانت ترتكز على **الكشف والمشاهدة** اللذين يختصّ بهما **الحكماء المتألّهون**، وهي، والحالة هذه، حكمة ذوقيَّة إشراقيّة .

ونرى شهاب الدين السهروردي في كتابـــه « حكمة الإشراق » ينتمي الى حكماء فارس القديمة ويؤكّد ضرورة اللجوء الى الرموز، ثم يُضيف : « وعلى هذا يبتني قاعدة الاشراق في النور والظلمة » ، وقد شرح قطب الدين شيرازي هذا بقوله : « أي على الرموز يبتني قاعدة أهل الشرق وهم حكماء الفرس القائلون بأصلين، أحدهما نور والآخر ظلمة» . وحكماء الفرس المشار اليهم هنا هم زرادشت كيَخُسرَو وأتباعهما .

فما هو العلم الاشراقي وكيف يحصل ؟

يقسم السهروردي العلم الى علمين ، **علم صوريّ** وهو علم الفلسفة المشّائيّة ، ومن أراد علماً يتّصف بصفة اليقين العقلي عليه بهذا النوع . أمّا النوع الثاني فهو **العلم الحضوري** الذي لا يتمّ دون **سوانح نوريّة** : أي « لوامع نوريّة عقليّة تكون مبنى الاصول الصحيحة التي هي القواعد الاشراقيّة». وهذا العلم الحضوري، لا يحصل، كالعلم الصوري باضافة **شكل** أو **صورة** على الذات، بل بشيء يمتزج بذات النفس ويصبح جزءاً من أنيّتها . فالعلم الصوري ، أي العلم الحاصل في النفس عن طريق صورة مجرّدة لا يمكّن الا من معرفة **الكلّي** . أما العلم الحقيقي فهو العلم الحضوري الذي يجعل من العالم والمعلوم وحدة تامّة، لذا يسمّيه علماً حضورياً اتصاليّاً شهوديّاً ، وهو لا يتمُّ الا **لأرباب الكشف** ، الذين يتسلّطون على جسدهم ويتجرّدون عن المادّة ، وقد حدّده الجرجانيّ بقوله : « العلم الحضوري هو حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن كعلم زيد لنفسه» . وقد نسب السهروردي في « كتاب التلويحات » الى أفلاطون هذا القول : « إني ربّما

خلوت بنفسي ، وخلعت بدني جانباً ، وصرت كأني مجرّد بلا بدن عريّ عن الملابس الطبيعيّة ، بريّ عن الهيولى ، فأكون داخلًا في ذاتي خارجاً عن ساير الاشياء فأرى في نفسي من الحسن والبهاء والسناء والضياء والمحاسن العجيبة الانيقة ما أبقى متعجّباً فأعلم أنّي جزءٌ من أجزاء العالم الاعلى الشريف » ... ثم يضيف السهروردي قوله : « الصوفيّة والمجرّدون من الاسلاميّين سلكوا طرايق أهل الحكمة ووصلوا الى ينبوع النور وكان لهم ما كان» « ومَن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » (سورة النور ، آية ٤٠) .

حكمة الإشراق :

كتب هنري كوربين مقدّمة قيّمة لـ « مجموعة في الحكمة الإلهيّة من مصنَّفات شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردي » نشرتها له جمعيَّة المستشرقين الألمانية وقد أشبع فيها هذا الموضوع درساً ، ولا بدّ لمن يرغب في فهم حكمة الإشراق أن يعود الى دراسة كوربين هذه .

يبدو من هذه الدراسة أن المحاولات التي قامت قبل شهاب الدين السهروردي على يد ابن سينا أو على يد فخر الدين الرازي وغيرهما لم تكن موفّقة لأن الذين قاموا بها لم يتوصّلوا إلى منابع **الحكمة المشرقيّة** التي وضعت في أيّام حكماء الفرس من الخُسرَوانيين . وقد شهد لهم السهروردي بقوله : « وكان في الفرس أمّة يهدون بالحقّ ، وبه كانوا يعدلون ، حكماء فضلاء غير مشبّهة المجوس ، قد أحيينا حكمتهم النوريّة الشريفة التي يشهد بها ذوق أفلاطون ومن قبله في الكتاب المسمّى « بحكمة الاشراق » ، وما سبقت إلى مثله » . وفي موضع آخر يذكر أرباب هذه الحكمة التي أراد أن يحييها ويقول : « وأودعنا علم الحقيقة كتابنا المسمَّى « بحكمة الإشراق » أحيينا فيه الحكمة العتيقة التي ما زالت أئمَّة هند وفارس وبابل ومصر وقدماء يونان إلى افلاطون يدورون عليها ويستخرجون عنها حكمتهم وهي الخميرة الازليَّة » .

هذه الخميرة الازليّة هي خميرة الحكمة الإشراقية توراثتها فئة مختارة من

الحكماء المتألّهين الذين ينتمي إليهم السهروردي والذين يريد أن يُحيي حكمتهم. وهؤلاء الحكماء ليسوا من فارس وحدها بل منهم من كان يونانيّاً، وقد توارثوا الكلمة الواحدة وحرصوا على حفظها، وكان لمتصوّفي الاسلام الحظ الاوفر في هذه الرسالة الاشراقيّة التي كانت اندماج خميرتين، خميرة قدامى الفرس والخميرة الفيثاغوريّة، وقد نقل ذو النون المصري وأبو سهل التُستري الخميرة الافلاطونيّة الفيثاغوريّة، كما نقل البسطامي والحلاّج والخرّقاني الخميرة الفهلويّة، أي خميرة حكماء الفرس.

ولا بدّ هنا من نقـــل كلام السهروردي الذي ختم به «كتاب المشارع والمطارحات» لما له من كبير أهميّة في الموضوع الذي نحن بصدده:

«وامّا النور الطامس الذي يجرّ الى الموت الأصغر [١]، فآخر من صحّ إخباره عنه من طبقة يونان الحكيم المعظّم افلاطون، ومن عظماء من انضبط عنه وبقي اسمه في التواريخ: هرمس. وفي الفهلويّين: مالك الطين المسمّى بكيومرث، وكذا من شيعته: افريدون وكَيخُسرَو. وامّا انوار السلوك في هذه الأزمنة القريبة: فخميرة الفيثاغوريّين وقعت الى اخي إخميم، ومنه نزلت الى سيّار تُستر وشيعته. وامّا خميرة الخُسرَوانيّين في السلوك: فهي نازلة الى سيّار بِسطام، ومن بعده الى فتى بيضاء (الحلاّج المولود في مدينة البيضاء). ومن بعدهم الى فتى آمُل وخَرّقان (ابي الحسن الخرّقاني). ومن الخُسروانيّين خميرة وقعت الى ما امتزجت به طريقة من خمايرآل فيثاغورس وانباذقلس وسقلبيوس على لسان حافظي الكلمة من الجانب الغربي والشرقي ووقعت الى قوم تكلّموا بالسكينة يُعرفون في دواوين القاصّة».

فالسهروردي لا يفرّق بين الفلسفة اليونانيّة من جهة وحكمة الاشراق من جهة اخرى، بل يقسم الحكماء الى فئتين، فئة الاشراقيّين ومنهم الفرس واليونان حتّى أفلاطون، وفئة المشائين من أرسطو وأتباعه، ويضمّ اليهم علماءَ الكلام.

---

(١) يقصد السهروردي بالموت الاصغر انعتاق الروح من الجسد في حالة الانجذاب الروحي، أما الموت الأكبر فهو انفصال الروح عن الجسد انفصالاً نهائياً.

والفئة الاولى وحدها تستحق لقب الفئة المتألهة « ولا نعلم من شيعة المشّائين من له قدم راسخ في الحكمة الإلهيّة، أعني فقه الانوار » .

وحكمة الإشراق لا تقوم، كما قلنا، على الطرق العقليّة، بل على « تحقيق ورصَد روحاني ومباحث قدسيّة وتجارب صحيحة وطرايق خلع وتجريد » . فالتجربة الشخصيّة وحدها توصل الى « حق اليقين » .

فالعلاقة بين الاشراق والتصوُّف متينة واضحة والاثر الإيراني في التصوُّف ظاهر . قال عبد الرزّاق القاشاني معلّقاً على المعنى الباطن الذي يعلّقه ابن عربي على وجود النبي شيث: « كان أوّل من أثبت التناسخ وقال بالمعاد الجسماني وانتسب اليه الإشراقيّون وهو الذي يسمّونه بلسانهم « اغاثاذيمون » صاحب الشريعة والناموس » .

ولا شك في أنّ مطالعة الكتب الفهلويّة المتصلة بالتقليد السهروردي تلقي أنواراً قويّة على تاريخ التصوُّف الاسلامي، وعلى الحركة الدينيّة في إيران والهند، وعلاقتها بالحكمة الفارسيّة القديمة . لكنّ قلّة المصادر وصعوبة العثور عليها في المكتبات العامّة والخاصّة، كلّ ذلك يجعل هذه المحاولة متعسّرة في الوقت الحاضر.

٣ ـ مذهب التصوُّف الإسلامي .

رأينا أن التصوُّف في الاسلام نشأ عن الزهد . ولئن كان للدين والتاريخ الاسلاميّين الفضل الاكبر في ظهور الزهد بين المسلمين، فللعوامل الغريبة التي أتينا على ذكرها يرجع الفضل في نشوء التصوُّف كمذهب واضح المعالم، بيِّن الطريقة . لقد كان الغالب على الزهّاد العبادة، والفقر والتقوى ومحاسبة النفس والخوف، « لكنّ الجانب الفكري والفلسفي لم يكن واضحاً في سيرتهم، ولا الجانب الروحي الخالص الذي يقصد الى الفناء في الله... ولم يتكلموا في الفناء ووحدة الوجود كثيراً [١] ... » .

(١) الدكتور عبد الوهاب عزام . التصوف وفريد الدين العطار . ص ٢٦ .

إنّنا نجد عند الزهّاد بعض معالم التصوّف لكنّها ظلّت متفرّقة غير مندمجة في مذهب شامل . فنرى لرابعة العدويّة، وهي من زهّاد القرن الثاني ، كلاماً في الحبّ يُشبه كلام المتصوّفين : « إلهي ، اجعل الجنّة لأحبّائك والنار لاعدائك ؛ وأمّا أنا، فحسبي أنت [١] » . وروي عن محمّد الواسع كلام يُعتبر مقدّمة لما جعل منه الصوفيّون مبدأ وحدة الوجود ، قال : « ما رأيتُ شيئاً إلاّ رأيت فيه نور الله» . ونسب الى الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠هـ/ ٧٢٨ م ، وهو أقدمهم عهداً ، كلام في العشق ورفع الحجاب : « إذا كان الغالب على عبدي الاشتغال بي جعلت نعيمه ولذّته في ذكري فاذا جعلت نعيمه في ذكري ، عشقني وعشقته . فاذا عشقني وعشقته رفعت الحجاب بيني وبينه » .

أمّا في القرن الثالث الهجري ، فقد بدأت العناصر الدخيلة تتسرّب الى الاسلام، وأخذ الزهد يسير بخطى حثيثة في طريقه الى التصوّف . لكنّ المتصوّفين في أوّل عهدهم ظلّوا يعيشون كالزهّاد منفردين ، وظلّ كل واحد منهم يختطّ له طريقة يتبعها . وقد شاع التصوّف في جميع أنحاء العالم الإسلامي قبل أن تصبح له قواعد معيّنة وقوانين ثابتة ؛ وكان منذ أوّل عهده ، يميل الى التأمّل ويلجأ إلى الرياضة الروحيّة ويسعى الى الفناء عن طريق الحبّ الالهي . وكان قدامى المتصوّفين يعتقدون أنّ من داوم على أعمال العبادة والتقوى ينال **فوائد روحيّة** عظيمة ، وأنّ « علم القلوب » يوصل الى المعرفة . « وعلم القلوب » هذا يرشد الصوفيّ في سفره الى الله ، لانّ التقدّم في الحياة الروحيّة « رحلة » او « حج » ، والطريق التي يتّبعها « المبتدىء » ، وهم يسمّونه **سالكاً** ، توصله الى « الفناء في الحق » ، بعد أن يكون قد مرّ « بمقامات » معيّنة ، نال في خلالها مواهب روحانيّة مختلفة هي الاحوال . وقبل أن نصف « طريق الحقّ » ، نذكر أشهر متصوّفي القرن الثالث ، وهو القرن الذي ظهر فيه التصوّف كمذهب .

ذو النون المصري (١٨٠ هـ/ ٧٩٦ م – ٢٤٥هـ/ ٨٥٩م) ولد في إخميم

(١) الرسالة القشيرية : باب المحبة .

وعاش في القاهرة، وقد سافر كثيراً وسجن لمحاربته مبـــدأ المعتزلة القائل بخلق القرآن، ثم أفرج عنه وتوفي بالقاهرة . ويعتبره مؤرّخو التصوّف منشىء المذهب الصوفيّ وينسبون إليـــه نظريّة المعرفة الصوفيّة (gnose) وترتيب **الاحوال والمقامات** الصوفيّة وتبويبها . وقد رأينا أنّه أوّل من جعل الفلسفة جزءاً من التصوّف، وقد نسبت إليه أقوال منها :

« الصوفيّة قوم آثروا الله عـــلى كلّ شيء فآثرهم الله على كل شيء »، ومنها « تمنّيت أن أراك، فلمّا رأيتك غلبت دهشة السرور فلم أملك البكاء » .

أبو زيد البسطامي (توفي سنة ٢٦٠ هـ / ٨٧٤ م)، يعتبر من أشهر متصوّفي القرن الثالث الهجري، قضى الشطر الأكبر من حياته زاهداً متقشّفاً متصوّفاً في بسطام . وقد حاول الوصول الى الاتّحاد عن طريق **التجريد والفناء بالتوحيد،** فتوصل الى درجة مكّنته من أن يقول : « سبحاني ما أعظم شأني » . ويروي عنه المؤرّخون أقوالاً منها : « كنت اثنتي عشرة سنة حدّاد نفسي، وخمس سنين مرآة قلبي، وسنة أنظر فيما بينهما، فاذا في باطني زنّار ظاهر فعملت في قطعه اثنتي عشرة سنة ؛ نظرت فاذا في باطني زنّار فعملت في قطعه خمس سنين أنظر كيف أقطع فكُشف لي ذلك فنظرت الى الخلق فرأيتهم موتى فكبرت عليهم أربع تكبيرات[1] » . وقد نسبت اليه أقوال عدّها الذين لم يفهموا معناها كفراً منها : « تالله إنّ لوائي أعظم من لواء محمّد ؛ لوائي من نور تحته الجنّ والانس كلهم مع النبيّين » و « لئن تراني مرّة خير لك من أن ترى ربّك ألف مرّة »، وقوله : « طاعتك لي يا ربّ أعظم من طاعتي لك » . وقد حاول الجُنيد أن يشرح كلمات البسطامي المنكرة ويقرّبها الى الناس .

أبو عبدالله المحاسبي (١٦٥ هـ / ٧٨١ - ٢٤٣ هـ / ٨٥٧ م) اوّل صوفيّ سنّي، جمع بين الفقه والفلسفة والتصوّف، وقد اعتبره الأشاعرة من اسلافهم . وقد اشتهر المحاسبي بمحاسبة نفسه، ومنها اخذ اسمه، وفي كتابه : « رعاية لحقوق الله » وصف

---

(١) الرسالة القشيرية . ص ٥٧ .

شامل لهذه الطريقة . وقد رأى المحاسبي العبادة في شرطين : الاعمال ونوايا القلب وبيّن أن **الاحوال** توصل الى الطهارة، كما صرّح أن المختارين في الجنة يصلون الى الاتّحاد بالله .

الحسين بن منصور الحلاّج (٢٤٤ هـ/٨٥٨ م – ٣٠٩ هـ/٩٢٢ م) متصوّف فارسي كتب بالعربيَّة. تتلمذ على التُستري والمكّي والجُنيد ثم انفصل عنهم ونبذ حياة العزلة وراح يبشّر بالتصوّف في خراسان والاهواز والهند وتركستان . ثم حجّ ورجع من الحجّ الى بغداد فالتفّ حوله التلامذة . لكنّ السّلطة العبّاسيّة أوقفته بعدما اتّهمه المعتزلة بالشعوذة وحرمه الاماميّة والظاهريّة. فعُذّب وسُجن ثماني سنوات، ثم جُلد وصُلب في ساحة سجن بغداد وأحرق جسده . وقد نشأت فرقة هي **الحلاّجيّة** تقول **باسقاط الوسائط** أي باستبدال الفرائض الخمس ومنها الحجّ بأعمال أخرى . وقالت بوجود روح ناطقة إلهيّة تتّصل بالروح البشريّة عند الزاهد، وهذا هو مذهب **حلول اللاّهوت في الناسوت**، فيحقُّ للولي حينئذ ان يقول : « انا الحق » .

أمّا في التصوّف فقد قال بإمكان الاتّحاد التام مع الذات الالهيّة . وقد اختلفت الآراء كثيراً حول شخصيّة الحلاّج فكفّره ابن داود وابن حزم وابن خلدون والجويني والجبّائي ، والقزويني ، واعتبره غيرهم وليّاً ومنهم العاملي والمقدسي والسيّد المرتضى ونصير الدين الطوسي والغزّالي وفخر الدين الرازي والماتريدي وابن طفيل، كما توقّف عن الحكم عليه ابن بهلول والسيوطي والقشيري والجبلي وغيرهم .

وهذه مقاطع من أشعاره :

عجبتُ منك ومنّي ... يا منيــــة المتمنّي
أدنيتني مــنك حتّى ... ظننتُ أنّــك أنّي
وغبت في الوجد حتّى ... أفنيتني بـــك عنّي

وقال في الاتّحاد :

قد تصبّرتُ وهل يصـ ... ـبر قلبي عن فؤادي

مازجت روحك رو حي في دنوٍّ وبعادِ
فأنا أنت كما إنّك أنّي ومرادي

مُزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة في الماء الزلال
فاذا مسّك شيء مسّني فاذا أنت أنا في كلّ حال

ومن شعره في وحدة الوجود :

وأيُّ الارض تخلو منك حتّى تعالوا يطلبونك في السماءِ
تراهم ينظرون إليك جهراً وهم لا يبصرون من العماءِ

أنا أنت بلا شـ كٍ فسبحانك سبحاني

مثالك في عيني وذكرك في فمي ومثواك في قلبي فأين تغيب ؟

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني ابصرته وإذا ابصرته ابصرتنا

ابو القاسم الجنيد : (توفي سنة ٢٩٨ هـ/ ٩١٠ م) . ولد ببغداد وفيها توفي وقد لقّبه المتأخّرون « بسيد الطائفة » و« شيخ المشايخ » و«طاووس الفقراء » ولعلّه أوّل من قال **بالفناء** في الله وجعل منه عقيدة صوفيّة . وقد قال : « ما أخذنا التصوّف عن القيل والقال ولكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات والمستحسنات » . وقيل له : « من اين استفدت هذا العلم ؟ » فأجاب : « من جلوسي بين يدي الله ثلاثين سنة تحت تلك الدرجة » وأشار الى درجة داره .

ويعتبر الجنيد مع المحاسبي أكثر المتصوّفين اعتدالاً وأقربهم الى السُّنّة . ولم يشتهر بزيّه الصوفي بل كان يلبس لباس العلماء، وكان يمثّل اهل الصحو فيما كان يمثّل البسطامي أهل السكر .

كان لهؤلاء المتصوّفين اثر عميق في تطوُّر التصوُّف . « وفي القرن الثالث وما يليه، صار التصوُّف فكراً وتأمّلاً ورياضة نفسيّة اكثر منه زهدا وعبادة بدنية...

وغلب على مقاصد التصوُّف الاتّجاه الى الله والفناء فيه ومحو الوجود المحدود المجازي في الوجود المطلق الحقيقي . ونشأ من هذا القول بوحدة الوجود انّه لم يرَ الصوفي الا موجوداً واحداً هو الله تعالى وما سواه عدم [١] » .

ومنذ هذا العصر أيضاً بدأ الصوفيّون ينتظمون جماعات لهـــا طرقها الخاصّة وشيوخها وسالكوها، واخذوا يبتعدون رويداً رويداً عن الروح التي ساروا عليها في اوّل عهدهم .

ولا بدّ لنا قبل التوغُّل في موضوعنا وتتبُّع تطوُّر الصوفيّة مع الايّام، أن نحاول وصف ما سمّوه **بطريق** الحق، اي الطريق المؤدّية الى الله الذي هو الحق المطلق والفناء به .

٤ – طريق الحق :

طريق الحق هذه طويلة وعرة المسالك، قلّ من يبلغ نهايتها . وهي تتمّ بعبور **مقامات** معيّنة والتمرُّس **بالحالات** التي تطابقها . فالمقامات مراحل يمرّ السالك من مقام الى آخر كما يقطع المسافر مراحل طريقه .

ا – **المقامات** : كثر الاشتباه بين **الحال والمقام** واختلفت إشارات شيوخ الصوفيّة في ذلك لمكان تشابهما وتداخلهما، وقد يعتبر احدهم حالاً ما يراه غيره مقاماً . قال السهروردي : « ولا بدّ من ذكر ضابط يفرّق بينهما على انّ اللفظ والعبارة عنهما مُشعر بالفرق **فالحال سُمّي حالاً لتحوُّله والمقام مقاماً لثبوته واستقراره**، وقد يكون الشيء بعينه حالاً ثم يصير مقاماً [٢] » . فالمقامات ينالها السالك بجهده الخاص، اما الاحوال فهي « نازلة تنزل في القلب فلا تدوم »، وهي موهبة من مواهب الله تعالى يمنُّ بها على عبده متى يشاء . لذا قيل ان **الاحوال مواهب والمقامات مكاسب**، لانّ الأولى «تأتي من عين الجود» والثانية « تحصل

---

(١) الدكتور عبد الوهاب عزام . التصوف وفريد الدين العطار . ص ٣١ – ٣٢ .

(٢) السهروردي . عوارف المعارف، ج ٤، ص ٢٤٤ .

ببذل المجهود » . وقال السهروردي : « المكاسب محفوفة بالمواهب والمواهب محفوفة بالمكاسب فالاحوال مواجيد والمقامات طرق المواجيد ولكن في المقامات ظهر الكسب وبطنت المواهب وفي الاحوال بطن الكسب وظهرت المواهب فالاحوال مواهب علويّة سماويّة والمقامات طرقها[١] » . وجاء في الرسالة القشيريّة: « مقام كل واحد موضع اقامته عند ذلك وما هو مشتغل بالرياضة له، وشرطه أن لا ينتقل من مقام الى مقام آخر ما لم يستوف احكام ذلك المقام » .

وقد اختلف شيوخ الصوفيّة ذاتهم في عدد المقامات، وجعلها الشيخ الطوسي في كتابه « اللُّمع في التصوُّف » سبعة هي : **التوبة، والورع، والزهد، والفقر، والصبر، والتوكُّل، والرضا** .

التوبة : « التوبة اصل كل مقام وقوام كلّ مقام ومفتاح كلّ حال، وهي أوّل المقامات وهي بمثابة الارض للبناء[٢] . وتحديد التوبة « انتباه القلب من رقدة الغفلة ورؤية العبد ما هو عليه من سوء الحالة » وشرطها كي تصحّ ثلاثة أشياء ذكرها القُشيريّ : « الندم على ما عمل من المخالفات، وترك الزلّة في الحال ، والعزم على أن لا يعود على ما عمل من المعاصي[٣] » . والتوبة لا تستقيم إلاّ **بالمحاسبة والمراقبة**، ولا يكون التائب تائباً إلاّ وهو راجٍ وخائِف . فاذا صحّت التوبة النصوح وتزكّت النفس، انجلت مرآة القلب وبان قبح الدنيا فيها فيحصل الزهد .

الزهد : قال الغزّالي الزهد « هو أن تأتي الدنيا الانسان راغمةً صفواً عفواً وهو قادر على التنعُّم بها من غير نقصان جاه وقبح اسم ... فيتركها خوفاً من أن يأنس بها فيكون آنساً بغير الله محبّاً لما سوى الله ويكون مشركاً لما في حب الله غيره[٤] » . فالزهد اذن ترك لذائذ الدنيا الفانية طمعاً بلذائذ الآخرة الخالدة . والى

(١) المرجع نفسه . ص ٢٥٠ .
(٢) المرجع نفسه . ص ٢٦٠ .
(٣) الرسالة القشيرية، ص ٥٩ .
(٤) إحياء علوم الدين، ج ٤ ص ١٨٧ .

كان الايمـــان نبذ اللذائذ غير المشروعة، فالزهد نبذ اللذائذ المشروعة وغير المشروعة، وقد قال السرّاج: «الزهد في الحلال الموجود، وأمّا الحرام والشبه فتركه واجب».

والزهد في الدنيا يؤدّي الى **الفقر**. والفقر عند الصوفيّ لا يعني قلّة المال بل قلّة الرغبة في المال، وقد حدّده أحد الصوفيّين بقوله: «هو أن يخلو القلب ممّا خلت اليدان». ويرى السهروردي أنّ الزهد افضل من الفقر وهو فقر وزيادة لأنّ الفقير عادم للشيء اضطراراً والزاهد تارك للشيء اختياراً.

الورع: قال الشبلي: «الورع أن تتورّع ان يتشتّت قلبك عن الله طرفة عين [١]». وقال آخر الورع «ان لا يتكلّم العبد إلاّ بالحقّ غضب او رضي وان يكون اهتمامه بما يُرضي الله تعالى» فالورع اوّل الزهد وهـــو «دليل الخوف والخوف دليل المعرفة والمعرفة دليل القربة».

الصبر: هو من المقامات التي تمكّن السالك من ان يتحمّل، باسم الثغر، جميع ما يحلُّ به من نكبات، لانّها صادرة عن مشيئته تعالى. وقد قيل: «لكلّ شيء جوهر وجوهر الانسان العقل وجوهر العقل الصبر، فالصبر عرك النفس وبالعرك تلين». «قيل وقف رجل على الشبلي فقال: اي صبر اشد على الصابرين؟ فقال: الصبر في الله؛ فقال: لا؛ فقال: الصبر لله؛ فقال: لا، فقال: الصبر مع الله؛ فقال: لا. فغضب الشبلي وقال: ويحك! أيُّ شيء هو؟ فقال الرجل: الصبر عن الله. قال: فصرخ الشبلي صرخة كاد ان تتلف روحه [٢]».

التوكّل: حدّد أحد الصوفيّين التوكّل بأنّه «طرح البدن في العبوديّة، وتعلّق القلب بالربوبيّة، والاطمئنان الى الكفاية، فان أعطي سكر، وان مُنع صبر راضياً موافقاً للقدر». فالتوكّل هو استسلام السالك استسلاماً تاماً لمشيئة الله، فقـــد قال سهل: «أوّل مقامات التوكّل أن يكون العبد بين يدي الله تعالى كالميت بـــين يدي الغاسل يقلّبه كيف أراد ولا يكون له حركة ولا

(١) المصدر ذاته ص ٢٩٥ على الهاش.

(٢) السهروردي: عوارف المعارف، ج ٤، ص ٣٠٤.

تدبير[1] » . وقد ذهب بعض المتصوّفين في التوكُّل الى حدّ أنّهم كانوا يرفضون طلب المعاش وممارسة التجارة وأخذ الدواء في المرض ، فالمتوكّل على الله لا يفكّر في غـده ولا يعيش الا لساعته لأنّ الله هو الذي يكفي كلّ إنسان مؤونة غده كما يكفي «طير السماء التي لا تزرع ولا تحصد ولا تخزن في الاهراء».

الرضا : هو « سرور القلب بمرّ القضاء » وقالت رابعـة العدويّة إن العبد « يكون راضياً عن الله إذا كان سروره بالمصيبة كسروره بالنعمة » . ويعتبر الغزّالي الرضا « ثمرة من ثمار المحبّة وهو من أعلى مقامات المقرّبين[2] » . لأنّ الإنسان « مهما أصابه بليّة من الله تعالى وكان له يقين بأنّ ثوابه الذي ادّخر له فوق ما فاته رضي به ورغب فيه وأحبّه وشكر الله عليه[3] » .

وقد تطوّرت فكرة الرضا عند بعض المتصوّفين فأصبحت تشابه فكرة اللامبالات التي قال بها الرواقيُّون ، فأصبح الصوفي « يقابل المدح والذمّ — على السواء — بعـدم مبالاة ، ويلقى الأذى والضرب والعذاب والموت على أنّها أحداث جارية في مأساة الحظّ الابديّة[4] » .

ب — الاحوال :

جعل صاحب «اللُّمع» الاحوال عشراً هي : **المراقبة، والقرب ، والمحبّة، والخوف ، والرجاء ، والشوق ، والانس ، والطمأنينة ، والمشاهدة، واليقين .**

فأولى الاحوال إذن **المراقبة** وهي نوع من تركيز الفكر والتيقّظ بحيث لا تجد وساوس الشيطان الى القلب سبيلًا، ولا تتطرّق اليه الأفكار الاثيمة . قيل : « اعبـد الله كأنّك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك » وقد من أخلاقه. وطريق المعرفة والقداسة لا تكون إلا بتطهير هذه النفس من صفاتها

---

(١) السهروردي ص ٣٢٣ .
(٢) احياء علوم الدين جزء ٤ ص ٢٩٤ .
(٣) احياء علوم الدين ص ٢٩٧ .
(٤) نيكلسن . الصوفية في الإسلام ، الترجمة العربية ص ٥٠ .

وأدرانها، وهي كثيرة، منها الجهل والكِبْر، والحسد، والغضب، والبخل. فبالرياضة والمراقبة يمكن استئصال هذه الخصال المذمومة واستبدالها بأضدادها حتى يموت الانسان في نفسه ليحيا في الله، وعندئذ يمكن القول بأنّه قد بلغ مقامي التوكّل والرضا.

– الذكر:

جاء في الرسالة القشيريّة [١]: «الذكر ركن قويّ في طريق الحقّ سبحانه وتعالى، بل هو العمدة في هذا الطريق. ولا يصل أحد الى الله تعالى الا بدوام الذكر. والذكر على ضربين: ذكر اللسان وذكر القلب. فذكر اللسان به يصل العبد الى استدامة ذكر القلب، والتأثير لذكر القلب. فاذا كان العبد ذاكراً بلسانه وقلبه، فهو الكامل في وصفه في حال سلوكه». قال البدوي: «الذكر يكون بالقلب لا باللسان فقط، فانّ الذكر باللسان دون القلب شقشقة.» ويوضح ذلك فيقول: «أذكر الله بقلب حاضر وإيّاك والغفلة عن الله فانّها تورث القسوة في القلب [٢]».

وقد كتب الغزّالي في هذا الموضوع صفحة ممتعة، لخّصها مكدونلد فيما يلي:

«عليه أن يلزم قلبه الحال التي يكون فيها وجود شيء وعدم وجوده سواء عنده. ثمّ لينفرد في بعض الزوايا، مؤدّياً ما وجب عليه من الفرائض لا غير. ولا يشغلنّ نفسه بتلاوة القرآن، أو تدبر معانيه، أو مدارسة كتب الحديث، أو ما جرى في هذا الباب. وألاّ يجعل لغير الله تعالى سبيلاً الى قلبه. ثمّ لا يكفّ في خلوته عن ترديد اسم الله (الله. الله)، جاعلاً فكره فيه، فسيصل الى الحال التي تقف فيها حركة لسانه، وكأنّ الكلمة تنساب منها انسياباً. فليستدم ذلك حتّى تنقطع حركة لسانه إصالةويجد قلبه مداوماً للفكر في الله؛ ثم يلزم ذلك حتّى تذهب حروف الكلمة وصورتها من قلبه، ولا يبقى غير مدلولها وحده

---

(١) الرسالة القشيرية، ص ١٣٢.

(٢) ابراهيم احمد نور الدين. حياة السيد البدوي. ص ٦٦.

متعلّقاً بالقلب، غير منفصل منه . حينئذ يصبح كل شيء رهن ارادته، غير رحمة الله، فانّها لا تدخل في مشيئته وارادته . وقد عرض نفسه الآن لنسمات الرحمة، وليس عليه الا ان ينتظر ما يفتح الله به عليه، كما فعل الله بأوليائه وأنبيائه .

فان هو اتّبع هذا الطريق، كان على بيّنة من أن نور الحق سيشعّ في قلبه لا محالة. وهذا النور، في أوّل أمره، غير مستقرّ، كالقبضة من الضوء، تجيء وتذهب، ولعلّها – في بعض الاحيان – أن تتخلّف، فان عادت فهي حيناً مقيمة وحيناً لا تكاد؛ فان أقامت، فهي حيناً طويلة اللبث، وحيناً قصيرتها [1] » .

وليس كلّ من مرّ بهذه المقامات، وعرف هذه الاحوال، وأدام الذكر، يصل الى آخر الطريق ويحصل على المشاهدة واليقين، فالواصلون قلّة نادرة وصفوة مختارة .

أما **المشاهدة واليقين** فلا يبلغهما الاّ من يمنّ الله عليهم بهما وهم نادرون وسنعود الى الكلام فيهما .

فاذا تمرّس السالك بهذه الطريقة، ومرّ بالمقامات كلها، وحصل على الاحوال، أصبح اهلاً لأن يُعدّ في صفوف المتصوّفين، فيمنحه شيخه **الخرقة**، أي « المرقّعة » وهي العلامة الظاهرة التي بها يتميّز عن عامّة الناس .

ج – الشيخ والسالك :

إنّ طريق التصوّف وعرة المسالك كثيرة الشعاب، لا يستطيع المريد أن يسلكها منفرداً فيلجأ الى شيخ محنّك يكل اليه أمره . ومن شروط الارادة أن يترك السالك للشيخ كلّ أمره ويطيعه طاعة عمياء حتى تصبح حاله حال الشيء يجذبه المغناطيس . وتسمّى هذه الحال « فناء النفس في الشيخ » .

« على السالك أن يطلب المرشد في كلّ مكان . فسيجده لا محالة . لانّ العالم

(١) نيكلسن . الصوفية في الاسلام، الترجمة العربية، ص ٥١ – ٥٢ .

لا يخلو من مرشد، «إنّ المرشد قطب يدور العالم حوله [١] »، بل يظهر المرشد حين يرى سالكاً يطلبه .

وللمرشد على السالك سيطرة مطلقة، وكلُّ احوال الطريق رهن بدايته وحسن قيامه على السالك . وعلى السالك ان يفوّض امره اليه تفويضاً تاماً، وعلى قدر خضوعه له يكون نجاحه . وبقدر عبوديّته له تكون حرّيته . والسالك الذي لا يكتحل بالتراب الذي يطأه الشيخ لا يفلح .

وهذه قطعة من « مصيبات نامه » تصف الطريق وصفاً شاملاً، وتبيّن بعض مراحله : اذا اتّجه الإنسان نحو الحقيقة اضطرب وقلق حتى يجد هادياً فتقصف له الاسرار الالهيّة كالرعد، وتلمع كالبرق، وحينئذ يضحك ويبكي لا من سرور ولا من حزن . تمضي السُنون قبل ان تـحوّل قطرة المـاء لؤلؤة في قاع البحر (يعني انه لا بدّ للسالك من جهاد طويل) . فاذا اهتاج السالك دفعه المرشد في الطريق، الطريق الطويل الشاق الذي لا يعرف سالكه النوم، وتملؤه المخاطر وقطّاع الطرق . يسير السالك متحرّقاً مفكـّراً حتى يحار : ان حاول الرجوع قيل له تقدّم، وان تقدّم قيل له ارجع، فيذهب عمله سُدى؛ ولكن يتقبّل آلامه واحزانه راضياً في هذه الحيرة، وربّما يؤمر بالبكاء ان ضحك، وبالضحك ان بكى، وبأن ينام والاّ ينام، وبأن يعمل حين يُصغي وبأن يصغي حين يعمل . وهكذا يتقدّم السالك غير آلٍ جُهداً ولا يستطيع تحوّلاً حتى يبدو له عالم من الحزن، ويرى آلافاً من العوالم المائجة . وهناك النواح والتسليم لا الجهاد [٢] » .

قال الهجويري : « إذا اتّصل بهم (اي بشيوخ الصوفيّة) مريد، رغبة في نبذ الدنيا، اخضعوه ثلاثة اعوام للرياضة والمجاهدة . فان هو اتمّ مقتضيات هذه المجاهدة، فحبّاً وكرامة . وإلاّ اعلنوه بأنـّه لن يُقبل في الطريق .

---

(١) لاحظ ما بين فكرة المرشد أو القطب عند الصوفية وفكرة الإمام عند بعض فرق الشيعة من شبه .

(٢) الدكتور عبد الوهاب عزام . التصوف وفريد الدين العطار . ص ١٠٠ – ١٠١ .

فالسنة الاولى مقصورة على خدمة الخلق، والثانية على خدمة الخالق، والثالثة على مراقبة قلبه. ولن يستطيع ان يخدم الناس، إلاّ اذا وضع نفسه في مقام الخدم ووضعهم في مقام السادة. ومعنى ذلك ان يرى الناس قاطبة خيراً منه، وان يعتقد ان عليه ان يخدم الناس على السواء.

ولن يستطيع ان يخدم الله الا بأن يتخلّى عن جميع مآربه الذاتيّة، سواء منها ما اتّصل بحاضر ايّامه او مستقبلها، وان يعبد الله لذات الله فحسب، فان من يعبد الله ابتغاء شيء، فانّما يعبد نفسه من دون الله.

ولن يستطيع ان يراقب قلبه، الاّ ان يجمع فكره ويصرف عنه كلّ همّ حتّى يكون، في صلته بالله، على احتراز من مهاجمات التبطُّل.

فاذا حصّل السالك هذه الصفات، فهو في حلّ من ان يلبس « المُرقّعة » - رداء مرقّع يرتديه الدراويش — وهو حينئذ صوفيّ صادق لا منتحل متمثّل بالآخرين [1] ».

وجميع المؤلّفات التي تشرح الطريق الصوفية تعقد الفصول الطويلة لوصف حالة المريد وعلاقته بشيخه، وآداب المريد من الموضوعات التي بُحثت بالتفصيل. فعلى المريد، أي السالك، ان يكون مسلوب الاختيار لا يتصرّف في نفسه وماله إلاّ بمراجعة الشيخ وامره، وعليه ان يرى في شيخه عنوان الكمال والفضيلة والتقوى.

ورتبة المشيخة من أعلى الرتب في الطريق الصوفيّة لأنّ الشيخ يسلك بالمريد طريق الاقتداء برسول الله وهي **طريق التزكية**، « وإذا تزكّت النفس انجلت مرآة القلب وانعكست فيه أنوار العظمة الإلهيّة ولاح فيه جمال التوحيد وانجذبت أحداق البصيرة الى مطالعة أنوار جلال القِدَم ورؤية الكمال الأزلي [2] ».

والشيخ يسوس نفوس المريدين كما كان يسوس نفسه، حتى يصبح المريد « جزء الشيخ كما كان الولد جزء الوالد في الولادة الطبيعيّة وتصير هذه الولادة

(١) نيكلسن. الصوفية في الاسلام، ص ٣٧ — ٣٨.
(٢) السهروردي. عوارف المعارف، ج ٢، ص ١٢.

(المذكورة) آنفاً ولادة معنويّة كما ورد عن عيسى صلوات الله عليه : لن يلج ملكوت السماء من لم يولد مرّتين [١] » .

ونرى هنا نظريّة التبني الروحي التي رأيناها عند الشيعة تظهر بأجلى مظاهرها عند المتصوّفين كما يبدو من هذا النصّ : « فصار من طريق الولادة (الطبيعيّة) أباً بواسطة الطبائع التي هي محتد الهوى ومن طريق الولادة المعنويّة أباً بواسطة العلم ، فالولادة الظاهرة يتطرّق إليها الفناء والولادة المعنويّة محميّة من الفناء لأنّها وُجدت من شجرة الخلد وهي شجرة العلم لا شجرة الحنطة التي سمّاها إبليس شجرة الخلد فابليس يرى الشيء بضدّه فتبيّن أن الشيخ هو الاب معنى ، وكثيراً ما كان شيخنا شيخ الإسلام أبو نجيب السهروردي رحمه الله يقول : ولدي من سلك طريقي واهتدى بهديي [٢] » .

وقد قسموا السالكين أربعة أقسام : **سالك مجرّد ، ومجذوب مجرّد ، وسالك متدارك بالجذبة ، ومجذوب متدارك بالسلوك** ؛ فالاوّل لا يؤهّل للمشيخة ولا يبلغها وكذلك الثاني . أمّا الثالث فانّه يؤهّل للمشيخة ويبلغها ؛ لكنّ القسم الاكمل في المشيخة هو القسم الرابع وهو المجذوب المتدارك بالسلوك لأن جميع الحجب ترتفع عنه ويبلغ الكشف ونور اليقين ويستنير بأنوار المشاهدة ويقول معلنا : « أنا الحق » و « لا أعبد ربّاً لم أره » .

د ـ المجاهدة :

المجاهدة شرط أساسي من شروط السلوك في طريق التصوّف ، وقد جاء في « الرسالة القشيريّة » على لسان أبي عثمان المغربي : « من ظنّ أنّه يفتح له شيء من هذه الطريقة ، أو يكشف له عن شيء منها ، إلاّ بلزوم المجاهدة ، فهو في غلط [٣] » . والمجاهدة نوعان : ظاهرة كالصوم والصمت والتأمّل والخلوة والعزلة ،

(١) المرجع ذاته ، ص ١٦ .
(٢) المرجع ذاته ، ص ٢١ — ٢٢ .
(٣) الرسالة القشيرية ، ص ٦٣ .

وباطنة ، وهي تقوم في رياضة النفس وتطهيرها من صفاتها التي كلها شرّ . وقد قال النبيّ : « أعدى عدوّك نفسك التي بين جنبيك » . فقام شيوخ الصوفيّة يحاربون النفس،وهم يفهمون بها«ما كان معلولاً من أوصاف الإنسان ومذموماً .» سئل المحاسبي عن المراقبة فقال : « أوّلها علم القلب بقرب الربّ » . وقد قيل :

إذا ما خلوت الدهر يوماً فلا تقل خلوت ولكن قل علي رقيب
ولا تحسبنّ الله يغفل ساعة ولا أنّ ما تخفيه عنه يغيب [١]

والمراقبة تجعل السالك يشعر بقرب الله منه وبقربه من الله . قال الجنيد : « إنّ الله تعالى يقرب من قلوب عباده على حسب ما يرى من قرب قلوب عباده منه » .

ولعلّ أهم الاحوال المحبّة . روي عن الرسول أنه كان يدعو : « اللّهم اجعل حبَّك أحب اليَّ من نفسي وسمعي وبصري وأهلي ومالي ومن الماء البارد » . وقال السهروردي : « وهذا الحبّ الخالص هو أصل الاحوال السنيّة وموجبها وهو في الاحوال كالتوبة في المقامات فمن صحَّت توبته على الكمال تحقَّق بسائر المقامات من الزهد والرضا والتوكل، ومن صحَّت محبَّته تحقَّق بسائر الاحوال من الفناء والبقاء والصحو [٢] » ؛ وقال أبو الحسين الورّاق : « المحبَّة في القلب نار تحرق كلَّ دنس » . وقد اعتبر أشهر الصوفيّين أن المحبَّة تُكسب المحب صفات المحبوب فيقول عند ذلك :

أنا من أهوى ومن أهوى أنا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا أبصرتني ابصرته واذا ابصرته أبصرتنا

وهكذا يعبّرون عن حقيقة قول الرسول : « تخلّقوا باخلاق الله » .

وقد اشتهر الشعر الصوفي بقصائد التغزّل والحب والخمريّات ، حتى نكاد نشكّ في أن جميع هذه القصائد تتغنّى بحبّه تعالى، ولعلّ الصوفيّة قد « اصطنعوا

(١) الغزالي . إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٣٣٩ .
(٢) عوارف المعارف . المرجع ذاته ج ٤ ص ٣٣٦ — ٣٣٧ .

هذا الأسلوب الرمزي لانَّهم لم يجدوا طريقاً آخر ممكناً يترجمون به عن رياضتهم الصوفيّة [١] » . ولئن كان بين المتصوفين بعض المتهتّكين والزنادقة الذين جعلوا من التصوُّف ذريعة للتغنّي بمجونهم وفجورهم ، فان اكثرهم كانوا مخلصين يصحّ فيهم قول جلال الدين الرومي :

الله ساقينا والله خمرنا والله يعلم أيُّ حبّ حبُّنا

والصوفي الصادق يرحّب بدين الحبّ ، لانّ قلبه يرى فيه خلاصة لكلّ ما في الكون كما يقول ابن عربي :

لقد صار قلبي قابلًا كلّ صورة فمرعى لغزلان ، ودير لرهبان
وبيت لاوثان وكعبة طائف وألواح توراة ، وصحف لقرآنِ
أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ركائِبه ، فالحبُّ ديني وإيماني

فالحب هو العنصر العاطفي من الدين ، وهو الذي يجعل الصوفي يرى ربّه في خليقته جميعها ، فيحبُّها جميعاً ؛ وليس حبه لله طمعاً بالجنّة ولا خوفاً من النار بل لذات الله ، قالت رابعة العدويّة : « إلهي ، إن كنت أعبدك مخافة النار فاحرقني فيها ، وان كنت أعبدك رغبة في الجنّة ، فأبعدني عنها ، وإن كنت أعبدك لذاتك فلا تصرف عنّي جمالك السرمدي » .

ولم يقتصر الحبّ الصوفي على الله وحده بل تعدّاه الى جميع مخلوقاته ، لان صفات الله تتجلّى في هذه المخلوقات ، وهذا الحبّ في جوهره معرفة (gnose) ، ولا يصل الإنسان اليه الا بموهبة من الله ، بالرغم من كونه غريزة في النفس تحملها على النزوع الى أصلها والاتصال به . أوليست النفس حمامة نائحة فقدت أليفها وهي دوماً تحنّ الى الالتقاء به ، كما قال ابن سينا في عينيّته الشهيرة :

هبطت اليك من المحل الارفع ورقاءُ ذات تعزُّز وتمنُّع

---

(١) نيكلسن . الصوفية في الاسلام ، ص ١٠١ .

وهذه الحمامة ترنو دائماً الى الحمى وتتوق الى العودة اليه. ويذهب جلال الدين الرومي الى أن محبّة النفس لله وشوقها اليه ليست الا محبّة الله لنفسه وشوقه الى استرجاعها اليه لانّه يتوق الى استرجاع كلّ ما هو من أصل إلهي سماوي .

لا يكون المحبّ الا مشتاقاً، فالمحبّة تورث **الشوق**، والشوق من المحبّة كالزهد من التوبة اذا استقرّت التوبة ظهر الزهد واذا استقرّت المحبّة ظهر الشوق ؛ قال أبو عثمان : « الشوق ثمرة المحبّة فمن أحبّ الله اشتاق الى لقائه » .

والمحبّة تؤدّي الى **الأنس**، فالأنس « محادثة الارواح مع المحبوب في مجالس القرب » . قالت رابعة العدويّة :

ولقد جعلتك في الفؤاد محدّثي   وأبحت جسمي مَن أراد جلوسي
فالجسم منّي للجليس مؤانس   وحبيب قلبي في الفؤاد أنيسي

أمّا **الخوف** فانه حال متقابل مع المحبّة لانّ القرب والنظر الى الله قد يولّدان الحبّ كما يولّدان الخوف الناجم عن رهبة الله وعظمته وجلاله .

أمّا **الطمأنينة** فتحدث في قلوب الذين لا يذهبون الى القول بالأنس، « وكأنّنا بهذه الحال وقف على المحافظين الذين لا يزالون يؤمنون بأن الاتصال بالله مباشرة في العالم الارضي ليس من الامور اليسيرة على البشر، وان كانوا في الدرجة العليا من الكمال النفساني والاستعداد الذاتي ... « فيطمئنّون الى ربّهم في دعة وسلام ويسلمون له القياد[1] » .

٥ ـ اتّجاهات الصوفيّة ومعتقداتها :

للصوفيّة اتجاهات ومعتقدات وآراء، منها ما هو توسّع في تعاليم القرآن، ومنها ما أخذوه عن الفلسفة التي كانت قد شاعت شيوعاً واسعاً في العالم الاسلامي وتفشّت بين المسلمين ، ومنها مـــا كان نتيجة طبيعيّة لاختباراتهم الشخصيّة . ويضيق بنا المجال إذا أردنا أن نأتي على ذكرها جميعاً فنكتفي بأهمّها :

---

(١) جبور عبد النور . التصوف عند العرب ، ص ١١٥ – ١١٦ .

ا ـ التوحيد ووحدة الوجود :

التوحيد حجر الزاوية في الدين الاسلامي وقد كان حافزاً قويّاً للاختبار الصوفي .غير أن جميع الصوفيّة لم يتفقوا على مدلوله، إنّما اتفقوا جميعاً على مظاهره، وهذه المظاهر المشتركة هي التي سنحاول أن نحصرها في النقاط التالية :

١ ــ إنّ الذات الالهيّة منزّهة عن المادّة وعن جميع الصفات . ورأي الصوفيّة في التنزيه رأي المعتزلة فيه .

٢ ــ « الله هو الحقّ » وليس في العوالم كلّها إلاّ وجود واحد هو الوجود الحقّ المطلق وذات اليقين والحب والجمال . وهو حال في جميع الكائنات مع كونه متسامياً عن حدود الزمان والمكان ، فلا حدّ له ، وكلُّ حدّ للوحدة وكل وصف لها يؤدّي الى إنكارها .

٣ ــ ليس « لعالم الكثرة » وجود في ذاته ، بل كلُّ ما فيه نسبيّ ومظهر من مظاهر الله ؛ فالعالم كلّه صادر عن **الوجود المطلق** بالتجلّي .

وليست هذه الفكرة من ابتكار الصوفيّة فهي شائعة في الفلسفة اليونانيّة، وقد رأينا افلاطون لا يقرّ بحقيقة ثابتة سوى حقيقة المثُل ، أمّا العالم المحسوس فهو عالم الظاهرات والخيال ؛ واعتبر أفلوطين أن المحسوسات ليست ذات وجود حقيقي ، وأنّ العالم ليس سوى ظلّ من الله وانعكاس عنه ، وقد ذكر ذلك الشهرستاني حين قال إنّ الغائب المطلوب هو طيّ الشاهد الحاضر، وأضاف : « مفهوم هذا الإطلاق أنّ كل ما هو عندنا بالحسّ بيّن فهو بالعقل لنا هناك، إلاّ أنّ الذي عندنا ظلّ ذلك . ولأنّ من شأن الظلّ أن يريك الشيء الذي هو ظلّه مرّة فاضلًا على ما هو عليه ، ومرّة ناقصاً عمّا هو به ، ومرّة على قدره ، عرض الحسبان والتوهّم وصاروا مزاحمين لليقين والتحقيق . فينبغي أن تكون عنايتنا بطلب البقاء الابدي والوجود السرمدي أتمّ وأظهر وأبقى وأبلغ . فبالحق ما كان الغائب في طيّ الشاهد وبتصفّح هذا الشاهد يصحّ ذلك الغائب [١] » .

(١) الشهرستاني . الملل والنحل على هامش الملل والنحل لابن حزم ج ٢ . ص ٧٣ .

وقد قال عبد الكريم الجيلي في كتاب « الإنسان الكامل » :

ليس الوجود سوى خيال عند مَن يدري الخيال بقدرة المتعاظم
فالحسن قبل بدوّه متخيَّل لك وهو أن يمضي كحلم النائم
فكذاك حال ظهوره في حسّنا باق على أصل له بتلازم
لا تغترِر بالحسِّ فهو مُخيَّل وكذلك المعنى وكلُّ العالم

٤ ـ لم يخلق الله الكون جزافاً : « وما خلقنا السماوات والأرض وما بينهما إلاّ بالحق » (سورة الحجر ، آيه ٨٥) فالخلق نتيجة حتميّة لطبيعة الله، فالله ذات الكمال وذات الجمال ، أراد أن يُعرف فتجلّى بصفاته المختلفة فكان العالم ، وفي ذلك يروي الصوفيّة : « كنت كنزاً مخفيّاً فأردتُ أن أعرف فخلقت العالم في عرفوني » . أمّا التعليل الفلسفي لهذه النظريّة فهو ما قاله أفلوطين من أن « الظهور مقتضى الكمال » . فالله ذات الكمال وذات الجمال ومن طبيعة الكمال أن يفيض ومن طبيعة الجمال أن يولّد الحبّ ، ومن طبيعة الحبّ أن يوجد ما يُحبّه .

وقد عبّر جلال الدين الرومي عن هذه الفكرة بمقطوعة من الشعر تفقدها الترجمة روعتها وجمالها : « منذ الأزل ، كشف المحبوب عن جماله ، في عزلة العالم الذي لا يُرى .

كان ينظر إلى المرآة ويكشف لذاته عن جمال ذاته
وكان هو الرائي والمرئي . ولم تكن عين غير عينه ترى الكون
وكان كلُّ شيءٍ واحداً، ولم تكن ثمّ ثنائيّة، ولم يكن « لك » و « لي »
وكانت دائرة السماء الفسيحة، وما فيها من ربوات الخلائق، مختبئة في نقطة واحدة

وكانت الخليقة مستغرقة في غفوة العدم، استغراق الطفل قبل أن يتنفّس
ورأت عينا المحبوب ما ليس كائناً، واعتبرت العدم موجوداً
رأى المحبوب جميع هذه الصفات كلاّ كائناً في ذاته

ومع ذلك فقد أراد أن تعكسها مرآة لناظريه
وأن تكون لهذه الصفات الكليّة أشكال توافقها
فخلق مرجَي الزمان والمكان، وخلق حديقة العالم المحييَة
ليعكس كلُّ غصن كمال جلاله المتنوّع، وتعكسها كلُّ ثمرة
فدلّ السرو على قوامه، ونمّ الورد عن بهاء طلعته
وحيث برز الجمال، خفّ الحبُّ في اثره
وحيث شعّ الجمال على وجنتين، أشعل الحبُّ مِشعله من جذوته ...
فالجمال والحبُّ كالجسم والروح، والجمال
كنز دفين، والحبُّ درّته اليتيمة،
ولم يسيرا في الطريق الا جنباً الى جنب ... » .

وقال الجامي في المعنى ذاته ما تعريبه :

« كان في عزلته، ولا رقيب .
والكون راقد لا ثنائيّة فيه، والجمال الاسنى
لم يكن ظاهراً إلاّ لذاته
ونفوس جميع الاشياء في عالم غير منظور ...
وقعت شعاعة على الكون
وعلى الملائكة . وهذه الشعاعة
بهرت الملائكة ... وتحت أشكال شتّى،
عكستها كلُّ مرآة . ومن كلّ صوب
ارتفعت الانغام تُنشد مدائحه
وجعل من كل ذرّة من ذرّات المادة

مرآة تعكس جمال وجهه . جعل من الوردة
عرشاً لجماله . والعندليب،
عندما رآه، برّحه الحبّ
واقتبس منه السراج نوره فجذب
الفراشة قربانَ محرقةٍ . ومن الشمس
شعّ جماله فرفع اللوطس
رأسه فوق الماء ...
يبدو جماله في كلّ مكان
ومن خلال أشكال الجمال الأرضي يشعّ
كأنّه وراء حجاب مُشفّ
فاينما رأيت حجاباً، فهو مختبيء وراء ذلك الحجاب
وحيث دان قلب للحبّ، فهو الذي يفتنه ... »

ولابن الفارض، في هذا المعنى أيضاً قصيدة جاء فيها :

جلت، في تجلّيها، الوجود لناظري ففي كلِّ مرئيٍّ أراها برؤيةِ ...
فكلُّ مليح حسنه من جمالها معارٌ لها، بل حسن كلِّ مليحةِ ...
وما ذاك إلاّ أن بدت بمظاهر فظنّوا سواها، وهي فيها تجلّتِ .

فالفرق هنا في التوحيد بين المسلم السنّي والصوفي، هو أنّ السنّي يفهم في الوحدانيّة ان الله فرد في ذاته وصفاته وافعاله، وان خلقه للعالم إبداع، فيصبح ثمّ حقيقتان اثنتان : الله والعالم، وهاتان الحقيقتان متغايرتان، وهذا هو معنى الثنائيّة التي ينكر وجودها الصوفيّة . فالصوفيّة لا ترى الاّ **موجوداً واحداً** هو الله الحق الاحد الكامن وراء الموجودات جميعاً ؛ والعالم بجميع ما فيه من جماد وحيوان وانسان كلّه واحد مع الله لانّه فيض صدر عنه دون ان يُدخل الكثرة

فيه او يُخلّ في وحدانيّته، وقد شرح ذلك الجامي بطريقة فلسفيّة على الوجه الآتي :

« الذات الصمديّة، اذا نُظر اليها على انّها المطلق المجرّد عن جميع المظاهر والحدود والتكثّر، هي الحقّ . وعلى النقيض من ذلك، اذا نُظر اليها من وجهة تكثُّرها وتعدُّدها، ذلك التعدّد والتكثّر التي تبدي فيه نفسها، حين تتلبّس بالمظاهر، فهي العالم المخلوق اجمع . واذاً فالعالم هو التعبير المعايَن الظاهر عن الحق . والحقّ هو حقيقة العالم المغيّبة الباطنة . ومن قبل ان يكون العالم مشهوداً، كان متّحداً مع الحقّ . والحقّ بعد ان صار العالم مشهوداً، اضحى متّحداً به [١] » .

ويرى العطّار ان العالم هو تجلّي الله، او هو كالظلّ من الشمس والصورة من المرآة « العالمان كلاهما عكس كماله — كلّ ما ترى من العالم ليس الا صورة من تجلّيه — قوّته في كلّ ذرّة وكأنّ كلّ ذرّة تصيح : لست بذرّة . إن يكن كلّ شيء في العالم مظهراً لله، فليس في العالم صغير وكبير، فالذرّة فيها الشمس، والقطرة فيها البحر، وإن شققت ذرة وجدتَ فيها عالماً .

وما الوجهُ الا واحد غير انّه اذا انت عدّدت المرايا تعدّدا [٢] »

ب — حقيقة العالم والتطوُّر :

ليس للعالم حقيقة كما قلنا، بل هو عدم يظهر كالخيال، كما تظهر الاشجار في مياه البحيرة الراكدة او كما يظهر الوجه في المرآة . قال ابن عربي : « أوقفني ربي بين يديه فقال : من انت ؟ فقلت : انا العدم الظاهر ! » وقال الصوفيّة : « كان الله ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان » . والفيض الذي صدر عن الله مرّ بمراتب مختلفة حتى وصل الى الانسان، ولم يقف عنده بل ظلّ سائرا حتى بلغ الانسان الكامل وهو الحلقة التي تصل العالم الظاهر بالوجود المطلق . والانسان لم يوجد على الارض لينال النعيم وحسب، بل عليه ان يمرّ بمراحل من التطوُّر

(١) نيكلسن . الصوفية في الاسلام، ص ٨١ .

(٢) الدكتور عبد الوهاب عزام . التصوف وفريد الدين العطار . ص ٨٠ — ٨١ .

الروحي تمكّنه من انتاج قيم روحيّة جديدة، وما الحياة الدنيا الا فرصة لاختبارات تساعده على متابعة سيره في « طريق الحق » .

فالإنسان حلقة من حلقات التطوّر الذي يوصل النفس الى مبدئها ومُبدعها، بعد أن تكون قد مرّت باشكال مختلفة قبل أن تحلّ في الشكل الانساني . قال جلال الدين الرومي ما ملخّصه :

« ظهر الانسان أوّل ما ظهر ، في عالم الجماد، ثم ارتقى الى عالم النبات ، ثم الى عالم الحيوان ، ثمّ رفعه الباري تعالى الى مصاف الانسان ، وهو في كلّ مرحلة يفقد ذكرى المرحلة التي تقدّمتها ، وهو سيرتفع أيضاً فوق مرتبته الحاضرة » .

وقال الجامي : «متُّ في عالم الجماد فنشأت في عالم النبات، ومتُّ في عالم النبات، فنشأت في عالم الحيوان ، وخلعت الحيوان عنّي فأصبحت إنساناً ، فلماذا أخشى الموت ، وموتي في عالم الانسان يرفعني الى عالم الملائكة ثمّ الى عالم لا يتصوّره عقل بشر ، ثم أتّحد باللامتناهي ، في الفناء ، كما كنت في البدء » .

٥ ــ إنّ المظهر الفعّال لله ، اعني « النفس الكليّة » تحرّك الكون بجملته ، وهي موجودة في كلّ نفس وفي كلّ مبدإ من مبادىء الحياة .

وما حقيقة الانسان إلا في الروح البسيط، وهو يحرّك النفس دون أن تكون له علاقة بأعمالها البشريّة . وللنفس درجات ثلاث : ففي درجتها السفلى تؤمّن الحياة النباتيّة وفي درجتها المتوسّطة تمكّن من الشعور الحيواني الناتج عن أعمال الحواس وما ينجم عنها من لذّة وألم ، وفي درجتها العليا تصبح مركزاً للمخيّلة والرويّة والإرادة ، وهذه الوظائف العليا تستمدّ مادّتها من الادراك الحسّي . لكنّ النفس ، في بعض أحوالها ، تتلقّى من الروح نوراً حدسيّاً يمكّنها من الاتصال به .

٦ ــ الانسان عالم أصغر ، وهو روح بسيط كما رأينا ؛ وهذا الروح هو من العالم المطلق ومن عين الحقيقة ، لكنّه متصل بالمادّة وهي عدم . لذلك نراه دائماً

يحنُّ الى أصله ، أي الى **الحقيقة التي هي** ذات المعرفة والخير والجمال . والنظر الى هذه الحقيقة تمكن الانسان من الاتـّصال بها على شرط أن تتطهّر النفس من أدرانها كما رأينا في باب المجاهدة . وهكذا تصبح الغاية القصوى من حياة الانسان أن يصل الى الاتحاد بالله ويفنى فيه .

وقد أضاف بعض المتصوّفين الى هذه المبادىء مبادىء أُخرى كما حصرهـا بعضهم في ثلاثة :

١ ـ الحقيقة القصوى واحدة ؛

٢ ـ الحقيقة القصوى ليست حقيقة شخصيّة ؛

٣ ـ يمكن معرفة الحقيقة القصوى، ولكن عن غير طريق الحواس كما سنرى عند بحثنا في المعرفة .

وكما أن للنفس درجات ثلاثاً ، فللروح درجات ثلاث أيضاً ، في أسفلها ما يسمّيه الصوفيّون **السرّ** ، وهو عبارة عن وجدان خُلقي ومحض إمكان للتمييز بين الخير والشر . ثم يأتي **الروح**، وهو العامل الفعّال ، وأخيراً **القلب** ، وهو نقطة الاتـّصال بين الإنسان والله ، كما يقول جلال الدين الرومي : « هنا عالم ... وهناك عالم ، وأنا جالس على عتبة العالمين » . وهذا ما يجعل المتصوّفين يعلـّقون أهميّة كبرى على القلب .

ج ـ التجلّي والجذب والفناء والبقاء :

إذا ما جذب الله الانسان إليه وتجلّى له ، فلا تكون الرؤية بعين البصر بل بعـين البصيرة . وذلك لانّ الله يقذف في القلب نوراً كما يقول الغزّالي في أول كتابه «المنقذ من الضلال»، وبدون هذا النور لا تصبح معرفته ممكنة . وهذا النور هو جزءٌ من نوره . «الله نور السماوات والأرض مثـل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاجة كأنّها كوكب درّي يوقد من شجرة مباركة، زيتونة لا شرقيّة ولا غربية يكاد زيتها يُضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور ، يهدي الله لنوره من يشاء » (سورة النور ، آية ٣٥) .

وهذا النور هو الذي تكلّم عنه يوحنّا في إنجيله : « في البدء كان الكلمة والكلمة كان عند الله ... فيه كانت الحياة والحياة كانت نور الناس ، والنور يُضيء في الظلمة والظلمة لم تدركه . . . كان النور الحقيقي الذي ينير كلّ إنسان آتٍ إلى العالم . كان في العالم والعالم به كوّن والعالم لم يعرفه [١] » . وهو الذي أخذه شهاب الدين السهروردي عن المجوسيّة ، وعن يوحنّا – وهو يذكر اسمه في « هياكل الانوار » – حين قال : « إرفع ذكر النور ، وانصر أهل النور ، وارشد النور إلى النور ! » .

وقد جاء في « ذخائر الاعلاق » ان يجعل في سمعه نوراً وفي بصره نوراً وان يجعله كلّه نوراً . فهذا النور هو الذي يشاهده الصوفيّ ، بعد ان يغيب عن حواسه ويتجوهر في نور الوجود الربّاني . وحينئذ تفقد النفس الفرديّة وتوجد النفس الكليّة ، او بتعبير آخر يحصل الجذب الذي يهيّىء الاسباب التي بها تتّصل الروح بالله مباشرة ، وتسقط عنها الحجب فيحصل الاتّحاد .

وقد عبّر الصوفيّون عن **الجذب** بأسماء عديدة منها : **الفناء** ، **والوجد** ، **والسماع** ، **والذوق** ، **والشرب** ، **والغيبة** ، **والسكر** .

وقد حدّد بعض المتصوّفين **الجذب** بأنّه «سرّ ربّاني يمدّ الله به المؤمن الذي يراه بعين اليقين » ، أو « الشعاع الذي يتحرّك من أصل الروح ويسبّبه الشوق الى الحبّ » ، والتحديدان لفظيّان لا يمكّناننا من فهم حقيقة الجذب الذي هو فقدان الشعور بالذات ونوع من الغيبة لا تكون بالارادة ، وإن كانت ثمّ بعض الاسباب التي تمهّد لها ؛ وقد تدوم هذه الغيبة برهة قصيرة كما تدوم أيّاماً وصاحبها فاقد الاحساس . وممّا يستعين به المتصوّف الوصول الى الجذب ، الذكر والسماع والرقص ، وكلها تعود الى « السماع » . ولعل أحسن ما كُتب في السماع الصفحات الممتعة من « إحياء علوم الدين [٢] » للغزالي ، نقتطف منها بعض المقاطع :

---

(١) انجيل يوحنا ، الفصل الاول ، ١ – ١٠ .

(٢) احياء علوم الدين ٢ ص ٢٣٦ – ٢٦٩ .

« الحمد لله الذي أحرق قلوب أوليائه بنار حبه ... فلم يروا في الكونين شيئاً سواه ... إن سنحت لابصارهم صورة عبرت إلى المصوِّر ببصائرهم، وإن قرعت أسماعهم نغمة سبقت الى المحبوب سرائِرهم، وإن ورد عليهم صوت مزعج أو مقلق أو مطرب أو محزن أو مبهج أو مشوق أو مهيّج لم يكن انزعاجهم إلا اليه، ولا هربهم إلا به ولا قلقهم الا عليه، ولا حزنهم الا فيه ولا شوقهم إلا الى ما لديه ... منه سماعهم واليه استماعهم [1] ».

إعلم أنّ السماع هو أوّل الامر ويثمر السماع حالة في القلب تسمّى الوجد ويثمر الوجد تحريك الاطراف إمّا بحركة غير موزونة فتسمّى الاضطراب وإما موزونة فتسمّى التصفيق والرقص » . وبعد أن يذكر الغزّالي من حرّم السماع ومن أباحه، ويعقد فصلًا طويلًا يبيّن فيه إباحة السماع، يتطرّق الى آثار السماع وآدابه . وممّا قاله :

« رويَ عن أبي الحسن النوري أنّه حضر مجلساً فسمع هذا البيت :

ما زلت أنزل في ودادك منزلاً   تتحيَّر الألباب عند نزوله

فقام وتواجد وهام على وجهه فوقع في أجمة قصب قد قُطع وبقيت أصوله مثل السيوف فصار يعدو فيها ويعيد البيت الى الغداة والدم يخرج من رجليه حتى ورمت قدماه وساقاه وعاش بعد ذلك أيّاماً ومات رحمه الله . فهذه درجة الصدّيقين في الفهم والوجد فهي أعلى الدرجات لانّ السماع على الاحوال نازل عن درجات الكمال وهي ممتزجة بصفات البشريّة وهو نوع تصور **وانما الكمال أن يفنى بالكليّة عن نفسه** وأحواله أعني ان ينساها فلا يبقى له التفات اليها... فيسمع لله وبالله وفي الله ومن الله وهذه رتبة من خاض لجّة الحقائِق وعبر ساحل الاحوال والاعمال واتّحد بصفاء التوحيد وتحقّق بمحض الإخلاص فلم يبق فيه منه شيء أصلًا بل خمدت بالكليّة بشريّته وفني التفاته الى صفات البشريّة رأساً . **ولست أعني بفنائه فناء جسده بل فناء قلبه**، ولست أعني **بالقلب اللّحم والدم بل سرّ**

(١) احياء علوم الدين ٢ ص ٢٣٦ .

لطيف له الى القلب الظاهر نسبة خفيّة وراءَها سرّ الروح الذي هو من أمر الله عزّ وجلّ، عرفها من عرفها وجهلها من جهلها . ولذلك السرّ وجود وصورة ذلك الوجود ما يحضر فيه ؛ فاذا أحضر فيه غيره فكأنّه لا وجود إلا للحاضر، ومثاله المرآه المجلوّة إذ ليس لها لون في نفسها بل لونها لون الحاضر فيها، وكذلك الزجاجة فانها تحكي لون قرارها ولونها لون الحاضر فيها وليس لها في نفسها صورة بل صورتها قبول الصور، ولونها هو هيئة الاستعداد لقبول الالوان ويعرب عن هذه الحقيقة، أعني سرّ القلب بالاضافة الى ما يحضر فيه، قول الشاعر :

رقّ الزجاج وراقت الخمر فتشابها فتشاكل الأمرُ
فكأنّما خمر ولا قدَح وكأنّما قدح ولا خمرُ

وهذا مقام من مقامات علوم المكاشفة منها نشأ خيال من ادّعى الحلول والاتّحاد فقال : «أنا الحق [٢]» . أما **الوجد** فقد قال ابو الحسين الدرّاج إنّه «عبارة عمّا يوجد عند السّماع»، وقال عمرو بن عثمان المكّي : «لا يقع على كيفيّة الوجد عبارة لأنّه سرُّ الله عند عباده المؤمنين الموقنين»، كما قال غيره إنَّ «الوجد رفع الحجاب» . وقال البدوي : «في حالة الاتّصال بالله يقبض نور إلهي على قلب العابد يقشعرّ له بدنه،فيعروه الوجد حينئذ ويتعلّق بالله التعلّق كلّه . فالوجد حالة تحدث في النفس تجعلها في حالة سكر فتحملها على الرقص والصياح وتمزيق الثياب أحياناً . وكم من قصّة روي فيها أن فلاناً سمع منشداً ينشد بيتاً أو آية من آيات القرآن فراح يصيح ويزعق ويغمى عليه أو ينشقُّ قلبه وتتلف نفسه .

امّا **الفناء**، فله درجات، وقد فُهم على وجوه مختلفة، فأبو سعيد ابن أبي الخير يرى فيه «فناء شعور الإنسان بنفسه» ويرى فيه غيره «فناء الاوصاف المذمومة وبقاء الاوصاف المحمودة» . ويرى السهروردي أن الفناء على نوعين فناء ظاهر وفناء باطن «فامّا الفناء الظاهر فهو أن يتجلّى الحق سبحانه وتعالى بطريق الافعال

---

(١) إحياء علوم الدين ص ٢٣٧ .
(٢) إحياء علوم الدين . ج ٢، ص ٢٥٦ — ٢٥٧ .

ويسلب عن العبد اختياره وارادته فلا يرى لنفسه ولغيره فعلًا إلا بالحق ثم يأخذ في المعاملة من الله تعالى بحسبه، حتى سمعت ان بعض من أقيم في هذا المقام من الفناء كان يبقى اياماً لا يتناول الطعام والشراب حتّى يتجرّد له فعل الحقّ فيه ... والفناء الباطن ان يكاشَف تارة بالصفات وتارة بمشاهدة آثار عظمة الذات فيستولي على باطنه امر الحقّ حتّى لا يبقى له هاجس ولا وسواس. وليس من ضرورة الفناء ان يغيب احساسه، وقد يتّفق غيبة الاحساس لبعض الاشخاص[1] ».

وقد حكي عن الشبلي وغيره من المتصوّفين انّهم كانوا في حالة انجذاب دائمة لا يعودون الى ادراكهم الا وقت الصلاة فاذا ادّوا فريضتها عادوا الى انجذابهم. ورُوي عن ابي الخير الاقطع ان الاطبّاء قطعوا رجله وهو يصلّي فلم يشعر بالقطع. وروى السهروردي ايضاً حكاية مسلم بن يسار: « انّه كان في الصلاة فوقعت اسطوانة في الجامع فانزعج لهدّتها اهل السوق فدخلوا المسجد فرأوه في الصلاة ولم يحس بالاسطوانة ووقوعها[2] ».

وقد اشرنا الى ما بين الفناء و « النرفانا » الهنديّة من شبه، غير ان الفرق بين الحالتين كبير. ففي « النرفانا » يصبح الفناء نهائيّاً لان النفس تتحرّر من قيود الجسد وتتلاشى في النفس الكليّة بحيث لا يصبح لها وجود ذاتي. اما الفناء عند متصوّفي الاسلام، فيعقبه البقاء، وهو ان يفنى الانسان عماله ويبقى بما لله تعالى. قال العطّار: « قلت هاأنذا قد فنيت. قال: كذلك منحتك البقاء؛ حين ترى نفسك عدماً اهبك وجودًا لا يتصوّر »؛ وهذا الوجود الآخر يختلف عن الاول: « افنيت نفسي منذ زمن بعيد، فان احيَ من بعد فذلك وجود آخر ». ومفهوم « النرفانا » غريب عن فكرة الله وله علاقة بالتناسخ لانه يضع حدًّا له. والنفس التي تغرق في النرفانا لا تعود الى الوجود في شكل من الاشكال. امّا الفناء الصوفيّ فغريب عن فكرة التناسخ ولا يفهم الا بالنسبة الى الاعتقاد بإله موجود في كل شيء حالّ فيه. امّا اذا اردنا ان نبحث عن اصل الفناء الصوفي فيمكننا ان نجده

(١) السهروردي. عوارف المعارف. جزء ٤ ص ٣٨٠ وما بعد.
(٢) عوارف المعارف، ج ٤، ص ٣٨٥.

في التصوّف المسيحي حيث نرى ان اساس هـذا التصوّف هو انعدام الإرادة الانسانيّة وفناؤها في ارادة الله .

وقد غالى بعض الصوفيّين إذ اعتبروا الفناء اتحاداً بالله، واعتقدوا بحلول الطبيعة الالهيّة في الطبيعة الإنسانية، وقد نقد الغزّالي ذلك بقوله عند كلامه عن الوجد: « وهذا مقام من مقامات علوم المكاشفة منه نشأ خيال من ادّعى الحلول والاتحاد وقـال « أنا الحقّ » وحوله يدندن كلام النصارى في دعوى اتّحاد اللاّهوت بالناسوت أو تدرّعها بها أو حلولها فيها على ما اختلفت فيه عباراتهم وهو غلط محض يضاهي غلط من يحـكم على المرآة بصورة الحمرة إذا ظهر فيها لون الحمرة من مقابلها[1] » . وقال السرّاج : وقد غلطت جماعة من البغداديّين في قولهم : إنّهم عند فنائهم عن أوصافهم دخلوا في أوصاف الحق . وقد أضافوا أنفسهم بجهلهم الى معنى يؤديّهم ذلك الى الحلول، أو الى مقالة النصارى في المسيح عليه السلام . ومن زعم أنّه سمع عن بعض المتقدّمين ، أو وجد في كلامه أنّه قال ، في معنى الفناء عن الاوصاف والدخول في أوصاف الحق ، خروجـه من إرادته ودخوله في إرادة الحق ، بمعنى أن يعـلم أن الإرادات هي من عطيّة الله ، وبمشيئته شاء ، وبفضله جعل له ما يعطيه ، وقطعه عن رؤية نفسه ، حتّى ينقطع بكلّيته عن الله تعالى . وذلك منزل من منازل أهل التوحيد . وأمّا الذين غلطوا في هذا المعنى ، إنّما غلطوا بدقيقة خفيت عليهم، حتّى ظنّوا ان أوصاف الحق هي الحق ؛ وهذا كلّه كفر، لأنّ الله تعالى لا يحلّ في القلوب ، ولكن يحلّ في القلوب الإيمان به، والتوحيد له ، والتعظيم لذكره[2] » .

وأوفى وصف للفناء ورد في « كشف المحجوب » للهجويري ، وفيه يؤكّد المؤلف أن الفناء لا يعني فقدان الطبيعة البشرية بل فقدان الصفات ، لأن الصفات البشريّة لا الطبيعة هي العقبة في سبيل الكمال . وهذا ما قاله أيضاً السرّاج : «فمنهم من ترك الطعام والشراب وتوهّم أن البشريّة هي القالب، والجثّـة إذا

(١) احياء علوم الدين . ج ٢ ص ٢٥٧ .
(٢) كتاب اللمع ، ص ٤٣٣ .

ضعفت زالت بشريّتها ، فيجوز أن يكون موصوفاً بصفات الإلاهيّة . ولم تحسن هذه الفرقة الجاهلة الضالـّة أن تفرّق بين البشريّة وبين اخلاق البشريّة ، لأنّ البشريّة لا تزول عن البشر ، كما انّ لون السواد لا يزول عن الاسود » او كما يقول الهجويري: «قوّة النار تقلب كلّ شيء يقع فيها الى صفتها، ولا ريب انّ قوّة إرادة الله اعظم من قوّة النار . ومع ذلك فالنار تؤثـّر على صفة الحديد ، دون ان تغيّر طبيعته ، لانّ الحديد لا يصير ناراً إصالة » .

لكنّ اعتقاد الصوفيّة شيء واعتقاد مؤرّخي التصوّف شيء آخر .

فقد تفوّه المتصوّفون في حالات الوجد والسكر بكلمات تعتبر كفراً، منها قول الحلاّج : « انا الحقّ » وقول البسطامي : « سبحاني » . وقد اعتبر الحلاّج ان الانسان من اصل إلهي، وأنـّه فوق الملائكة شأناً، وإلاّ لما امرهم الله بالسجود له : « وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلاّ إبليس ابى واستكبر وكان من الكافرين » (سورة البقرة ، آية ٣٤) .

وقد ذكر مسّينيون في « دائرة المعارف الاسلاميّة المختصرة » في مقال عن الشطح بعض أقوال المتصوّفين، منها قول الحلاّج: « اغفر لهم ولا تغفر لي لانّ صلاة المحب الحقيقي تصبح كفراً»، وقول التستري : « أنا حجة الله أمام أولياء زماني» ، وقول الواسطي : « اعمال الشريعة كفر »، وقول ابي الخير : « ما في جبّتي إلاّ الله»، وقول الحريري : « ليس للفقير الحقيقي قلب ولا ربّ » ، وقول عفيف التلسماني : « القرآن كلـّه شرك وإنـّما التوحيد في كلامنا » .

ومن اقوال ابي الحسن الخرّقاني : « لو امرت السماء ان تتحرّك لاطاعت ، ولو امرت الشمس ان تقف لوقفت عن الجري في فلكها » . وللفناء درجات ، اعلاها درجـــة الفناء في الذات الإلهيّة ، حتى يصبح الاثنان واحداً فيستطيع ان يقول مع الحلاّج :

مُزجت روحك في روحي كما تمزج الخمرة في المـاء الزلال
فإذا مسّك شيءٌ مسّني فاذا انت انا في كل حال

او يردّد معه ايضاً :

انا من اهوى ومن اهوى انا نحن روحان حللنا بـدنا
فاذا ابصرتني ابصرتـه واذا ابصرته ابصرتنا

ولم يرض الإسلام عن هذا الاقوال واتّهم اصحابها بالكفر وحاكم بعضهم وحكم عليهم بالموت ، فقامت الصوفيّة تحاول الدفاع عنهم وتبريرهم كما سنرى .

د ـ وحدة الاديان :

كتب غولدزيهر : « ومهما تظاهر الصوفيّون بتقدير الاسلام السُّني تقديراً عالياً ، فلغالبيّتهم نزعة مشتركة الى محو الحدود التي تفصل بين العقائد والاديان، وعندهم انّ هذه العقائد كلّها لهـا نفس القيمة » . ويذكر ابن تيميّة ان بعض المتصوّفين ثاروا على الانبياء عامّة وعلى محمّد خاصّة لانّه « اظهر الفرق ودعا إليه وعاقب من لم يقل بـه [٢] » . ويمكن تلخيص رأي المتصوّفين حول هذا الموضوع بهذه الابيات لابن عربي :

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لاوثان وكعبة طائف والواح توراة وصحفٌ لقرآن
أدين بدين الحب أنّى توجهت ركائبه فالحبُ ديني وإيماني

وهذا الرأي يعود الى اعتقاد الصوفيّة بأن جميع الاديان متساوية، وأن الاسلام مثلاً ليس أفضل من الوثنيّة، وقد قال الحلاّج :

تفكّرت في الاديان جدّاً محقّقاً فالفيتها أصلاً له شعبٌ جمّا
فلا تطلبن للمرءِ دينـا فانّه يصدُّ عن الاصل الوثيق وانّما
يطالبه أصل يعبّر عنده جميع المعالي والمعاني فيفهما

---

(١) غولدزيهر العقيدة والشريعة في الإسلام ص ١٥١ – ١٥٢ .
(٢) ابن تيمية . الرسائل ، ج ١ ، ص ١٤٨ .

وقال غيره :

« المسجد الحقّ يقوم في قلب طاهر مقدّس ،
فدع الناس يعبدون الله فيه،
حيث يقيم، لا في مسجد من حجارة » .

وهذا القول لا يختلف كثيرًا في معناه عن قول حافظ الشيرازي (٧٢٠هـ/ ١٣٢٠ م – ٧٩١هـ/١٣٨٩م) :

« الحب يكون حيث يسقط عن وجهك قناع العظمة
فسيّان فوق جدران دير، أو أرض حان
تتلعلع النار المقدّسة،
أو حيث يسبّح العابد المُعتَمُّ ربّه بالليل والنهار
أو حيث صليب المسيح وأجراس الكنيسة تدعو للصلاة . »

أو ليس الله واحداً في جميع مظاهره؟ «ويرى إبن عربي أنّ هؤلاء الذين يعبدون الله في الشمس يرون الشمس، والذين يعبدونه في الاحياء يرون أحياء، والذين يعبدونه في الجماد يرون جمادًا، والذين يعبدونه وجوداً صمدانيّاً ليس كمثله شيء، يرون ما لا مثيل له . فلا تصل نفسك بعقيدة بعينها كلّ الوصل، فتكفر في البقيّة . فان وصلت نفسك فقدت خيراً كثيراً . لا ! بل لم تستطع ان تعرف الحق الصراح في الأمر والله ، وهو موجود في كل زمان ومكان، قادر على كل شيء – **لا تحدّه عقيدة واحدة** [1] » .

لذلك يقول جلال الدين الرومي : اذا كانت صورة معشوقنا في معبد اوثان، فمن الجهل المطبق ان نطوف حول الكعبة، واذا كانت الكعبة خالية من عبير المحبّة **فهي** كنيّس، واذا تنسّمنا عبير الاتحاد بذاته تعالى في ذلك الكنيّس فهو كعبتنا » .

---

(١) نيكلسن . الصوفية في الاسلام، ص ٨٦ .

ولعبد الكريم الجيلاني (٧٦٧ هـ/١٣٦٥ م - ٨١١ هـ/١٤٠٨ م) أحد أحفاد عبد القادر الجيلاني المشهور كتاب سمّاه «الانسان الكامل» عالج فيه هذا الموضوع فقال: «ان الله تعالى خلق جميع الموجودات لعبادته فهم مجبولون على ذلك مفطورون عليه من حيث الاصالة ... وانّما اختلف الناس في احوالهم (عباداتهم وأديانهم) لاختلاف أرباب الاسماء والصفات. قال الله تعالى: «كان الناس امة واحدة» اي انّ العباد مجبولون على طاعته منذ الفطرة.

ولمّا ارسل الله الانبياء اختلفت العبادات باختلاف تفسير الناس لتلك الصفات والاسماء ولكنّ الله حسّنه عندها (الملّة) ليعبدوه من الجهة التي تقتضيها تلك الصفة وهذا معنى قوله: «وما من دابّة في الارض الاّ وهو آخذ بناصيتها» ويعتقد الجيلاني انّ الملل الاصلية عشر منها تفرّعت المذاهب كلّها؛ وامّا الأصليّة فهي:

١ ــ الكفّار وهم عبدة الاوثان؛

٢ ــ الطبيعيّون ــ عبدة الحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة؛

٣ ــ الفلاسفة ــ عبدة الكواكب السبع؛

٤ ــ الثانوية ــ عبدة النور والظلام؛

٥ ــ المجوس ــ عبدة النار؛

٦ ــ الدهريّة ــ هم الذين لا يعبدون شيئاً؛

٧ ــ البراهمة ــ اتباع براهما؛

٨ ــ اليهود
٩ ــ النصارى
١٠ ــ المسلمون
} وهؤلاء هم اهل الكتاب [٢].

(١) الانسان الكامل، جزء ٣، ص ٨٠.

(٢) Nicholson. Studies in Islamic Mysdicism. PP. 131-132.
ــ راجع أيضاً التصوف الاسلامي العربي للطيباوي، ص ٩٥ - ٩٦.

وقد ذهب بعضهم الى أبعد من ذلك، فاعتبروا الملل والنحل والأديان عقبات في سبيل معرفة الله، فيقول حافظ : « لا تلم الاثنتين والسبعين فرقة على منازعاتها لانّها لا ترى الحقيقة، وانّها تطرق باب الخرافة » . وقد قال أبو سعيد أبو الخير لصديقه ابن سينا : « ما دامت المساجد والمدارس لم تُهدم هدماً تامّاً، فسوف لا يُنجز الدراويش عملهم، وما دام الكفر والايمان لم يتشابها ولم يتماثلا تماماً، فما من رجل يكون صحيح الايمان والإسلام [١] » .

ذلك لأنّ

رجل الله لا يتلقّى العلم من كتاب

رجل الله من وراء الايمان والكفر

وعند رجل الله يستوي الخطأ والصواب !

كما يقول جلال الدين الرومي وكما يعتقد البراهمة، ثم يصيح في حال الاتّحاد المطلق بالله :

لا أُعظّم الصليب ولا الهلال

ولست مجوسيّاً ولا يهوديّاً ...

لست مصنوعاً من النار ولا من الزبد، ولم يسوّ خلقي من التراب، ولا من قطرات الندى ...

تنزّهت روحي واستعلت ، فعشقت في روح محبوبي الواحد من جديد !

ولم ينكر جلال الدين أنّه شيء إلاّ ليقرّ ويعترف بأنّه كل شيء :

« إن يكن في الدنيا محب — أيُّها المسلمون — فأنا ذلك المحبّ ؛

إن يكن في الدنيا مؤمن ، أو كافر ، أو راهب نصراني فأنا هو !

أنا ثمالة الكأس والساقي ؛ أنا المغنّي والرباب واللحن ،

---

(١) غولدزيهر . العقيدة والشريعة في الاسلام، ص ١٥٢ .

أنا القنديل والمحبوب ، أنا الشراب ونشوة الخمور !

أنا اثنتان وسبعون فرقة في الدنيا ، وأقسم بربيّ أنها ليست شيئاً غيري !

أتعرف ما الارض والهواء والنار والماء ؟

أنا الارض والهواء والنار والماء ،

لا بل الجسد والروح كذلك ! ...

أنا هذه الأرض والسموات بكل ما حوت

من أنس وجنّ وملائكة[١] !

هـ ـ الباطن والظاهر والتأويل :

لم ينفرد الصوفية في اعتبار باطن وظاهر في الشريعة ، وفي لجوئهم الى التأويل ، وقد رأينا المعتزلة وغلاة الشيعة يعترفون بذلك ، كما سنرى الفلاسفة جميعاً لا يحاولون التوفيق بين الفلسفة والدين إلاّ على هذا الاساس . والصوفيّة ، عندما استوى مذهبهم وانتشر ، تعرّضوا الى رمي المسلمين لهم بالكفر ، فراحوا يبحثون في آيات الكتاب عمّا يوافق طريقتهم ومعتقداتهم ، ويلجأون الى تأويل هذه الآيات تأويلاً يعرض عن معانيها الظاهرة الى معانيها الباطنة .

وفي تفسير التستري كثير من هذه التأويلات ، حتى أصبح له علم خاص يسمّى **بعلم المستنبطات** ، وصفه السّراج في كتاب اللمع على الوجه التالي :

« المستنبطات ما استنبط أهل الفهم من المتحقّقين بالموافقة لكتاب الله عزّ وجلّ ظاهراً وباطناً ، والمتابعة لرسول الله صلّى الله عليه وسلّم ظاهراً وباطناً ، والعمل بها بظواهرهم وبواطنهم .

فلمّا عملوا بما علموا من ذلك ورّثهم الله تعالى علم ما لم يعلموا ، وهو علم الإشارة وعلم مواريث الأعمال التي يكشف الله تعالى لقلوب اصفيائه من المعاني المذخورة

(١) نيكلسن المرجع ذاته ، ص ١٥١ – ١٥٢ .

واللطائف والاسرار المخزونة وغرائب العلوم وطرائف الحكم في معاني القرآن ومعاني أخبار رسول الله » .

وهكذا راح الصوفيّة يؤوّلون الآيات تأويلاً رمزياً يتّفق مع طريقتهم ويعزّز مذهبهم، ويؤكّدون أنّ المقصود من هذه الآيات هو المعنى الخفي الحقيقي القائم وراء المعاني الظاهرة . وهذا مثل لما ذهبوا اليه من ضروب التأويل ، ذكره غولدزيهر :

« واضرب لهم مثلاً اصحاب القرية اذ جاءَها المرسلون ، إذ أرسلنا اليهم اثنين فكذّبوهما فعزّزنا بثالث فقالوا إنا اليكم مرسلون، قالوا ما انتم إلا بشر مثلنا وما انزل الرحمن من شيءٍ إن انتم إلا تكذبون ، قالوا ربُّنا يعلم إنا إليكم لمرسلون » (سورة يس ، آية ١٢) .

فرأى الصوفيّة انّ القرية هي الجسم ، وانّ المرسلون الثلاثة هم الروح والقلب والعقل [١] ، وليس في الآية ما يبرّر هذا التأويل المجازي .

وهذا التأويل ، في رأي الصوفيّة ، ليس نتيجة للاجتهاد الشخصي ، بل موهبة يمنّ الله بها على المتصوّف ،فتصبح علماً لدنيّاً . قال ابن الفارض معبّراً عن رأي الصوفيّة في الموضوع ، وهو أن النبيّ افضى لوصيّه علي بالمعنى الباطن لآيات الكتاب المنزل ، وهذا هو عين رأي الشيعة :

واوضح بالتأويل ما كان مشكلاً   عليّ بعلمٍ ناله بالوصيّةِ

وليس من شكّ في ان الاسلام السنّي يرفض رفضاً باتاً هذا المعتقد وينفي ان يكون النبي قد أخفى شيئاً من الوحي عن جمهور أمّته وافضى لأحد منهم بعلم باطني [٢] .

ولهذه الاسباب، ولغيرها تعرّض التصوّف لهجمات قاسية شنّها عليه اهل

---

(١) غولدزيهر . العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ١٤٠ .
(٢) غولدزيهر . العقيدة والشريعة في الاسلام ، ص ١٤٠ .

السنّة ولتُهم الكفر والزندقة . فلا بد اذن من ان نشير الى علاقة التصوُّف بالاسلام .

لكنّنا قبل ذلك نشير الى وجه آخر من أوجه التأويل لا يتعلّق بنصوص الكتب المنزلة بل بأقوال الصوفيّين انفسهم .

ان كلّ محاولة للتعبير عن الظواهر الصوفيّة تبوء بالفشل لانّ الحالات الصوفيّة حالات حدسيّة نفسيّة واختبارات ذاتيّة ، لم توجَد لغتنا الحسيّة لتعبِّر عنها بل لتدلّ على حالاتنا العاديّة المشتركة؛ فاللُّغة وليدة الاختبار، والاختبار الصوفي لم يكوّن له لغة يعبِّر بها عن ماهيّته بل استعار اللغة الشائعة وحمَّل الفاظها ما لا تقوى على حمله؛ لذلك نرى جميع اقطاب الصوفيّة، عند وصولهم الى بعض الحالات الخاصّة ، يُحجمون عن الكلام لاقتناعهم بأنّ ما خبرَوه فوق كلّ تعبير وكلّ تصوير. قال ابن عربي: « ليس في مستطاع اهل المعرفة ايصال شعورهم الى غيرهم. وغاية ما في هذا المستطاع هو الرمز عن تلك الظواهر لأولئك الذين اخـــذوا في ممارستها . وقال جلال الدين الرومي :

« لقد امكن ان نروي القصّة الى هنا

لكنّ ما بقي مختبئاً لا يمكن التعبير عنه بكلام» .

وقال الغزّالي :

فكان ما كان ممّا لست اذكره ﻓﻈﻦّ خيراً ولا تسأل عن الخبرِ

فالاتّحاد مثلاً والفناء من الحالات الصوفيّة التي لا يمكن وصفها والتعبير عنها بكلام يفهمه عامّة الناس . وما قاله الصوفيّون فيها كلام لظاهره معنى ولباطنه معنى آخر لا يفهمه الا العارفون القادرون على حلّ الالغاز والرموز . قال ابن عربي في ترجمان الاشواق :

كلُّ ما اذكره من طللِ او ربوع او مغانٍ كلُّ ما
وكذا ان قلت ها او قلت يا والا إن جاء فيه او اما

وكذا إن قلت هي او قلت هو او همو او هنّ جمعاً او هما
وكذا إن قلت قد انجد لي قـــدر في شعرنا او اتهما
وكذا السحب إن قلت بكت وكذا الزهر إذا ما ابتسما
او أُنادي بحداة يمّموا بانة الحاجر او وُرق الحمى
او بدور او خدور افلت او شموس او نبات انجما ...
او نساء كاعبات نهّد طالعات كشموس او دُمى
كلّ ما اذكره ممّا جرى ذكره او مثله ان تفهما
منه اسرار وانوار جلت او علت جاءَ بها ربُّ السما
لفؤادي أو فؤاد مــــن له مثل ما لي من شروط العلما
صفة قـــدسيّة علويّة أعلمت انّ لصدقي قَدَما
فاصرف الخاطر عن ظاهرها واطلب الباطن حتّى تعلما

و ــ التصوّف والاسلام :

قدّمنا أنّ التصوّف نشأ في الاسلام وعن الاسلام لأن جذوره قد تأصّلت في صلب الزهد الاسلامي ولأنّ نبيّ المسلمين ظلّ المثل الأعلى للزهّاد والمتصوّفين والإنسان الكامل الذي به يقتدي كل متصوّف .

ومع ذلك ، وقبل أن يلحق بالتصوّف ذلك التطوّر الذي جعله يبتعد شيئاً فشيئاً عن الاسلام الصحيح ، قامت فئات من المسلمين تحاربه وتناصبه العداء ؛ فقد قلنـــا إن التصوّف نشأ ، أوّل ما نشأ ، عن ثورة الوجدان الداخلي على فساد الاوضاع الاجتماعيّة القائمة ، والاخطاء الذاتيّة ، وعن شوق قويّ إلى طهارة باطنة تمكّن من الوصول الى الله . ولنـــا خير شاهد على ذلك في حياة الحسن البصري وأعمـــاله ومواعظه ، وفي حياة المحاسبي و « وصاياه » . لكنّ الفقهاء والمتكلّمين لم يرق لهم أن يصبح الوجدان وحده حاكماً في القضايا الضميريّة وأن لا تتناول شرائع القرآن إلاّ الاعمال الظاهرة فلا يكون لها سلطان وحكم على النفاق الباطن وخبث النيّات . وقد عدّوا الزهّاد من أصحاب البدع لاعتبارهم النيّات فوق الاعمال والسنّة خيراً من **الفرض** ، **والطاعة** خيراً من العبادة .

وكان الخوارج في طليعة من ناصب المتصوّفين العداء؛ ثم قامت الإماميّة (الزيديّة والاثنا عشريّة وغلاة الشيعة) في القرن الثالث الهجري وشجبوا كلّ دعوة الى حياة التصوّف لانّها تدخل بين المؤمنين أموراً لا عهد لهم بها، كلبس الصوف واللجوء الى **الخنقة** وتحلّ من الطاعة للأئمّة .

أمّا الاسلام السنّي، فانّه لم يُظهر موقفه العدائيّ من التصوّف إلاّ في عهد متأخّر ولم يجمع على هذا العداء، لانّ نقد التصوّف انحصر في فئتين هما الحشويّة من جهة والمعتزلة والظاهريّة من جهة أخرى . فقد أخذ ابن حنبل على الصوفيّة لجوءهم الى التأمّل على حساب الصلاة واعتقادهم بأنّ النفس تصل الى شيءٍ من **الخلّة** مع الله تحرّرهم من الشريعة وتحملهم على الاباحة . أمّا المعتزلة والظاهريّة فانّهم انتقدوا مذهب **العشق** الذي يصل بين الخالق ومخلوقاته لما فيه من صلة بنظريّة **التشبيه**، كما انتقدوا ما قال به بعض المتصوّفة من **الملامسة والاتصال والحلول** .

أمّا التصوّف المعتدل فلم يتعرّض لنقد السنّة وظلّ أئمّة السنّة مثل ابن الجوزي وابن تيميّة (٦٦١ ﻫ/١٢٦٣ م – ٧٢٨ ﻫ/١٣٢٨ م) وابن قيّم الجوزيّة (٦٩١ ﻫ/١٢٩٢ م – ٧٥١ﻫ/١٣٥٠ م) يحترمون أبا طالب المكّي المتوفى سنة ٣٨٦ ﻫ/٩٩٦ م والغزّالي ويعتبرون كتبها حجّة؛ ولم يصبّ الاسلام السنّي صواعق غضبه إلاّ على المتطرّفين من المتصوّفة الذين ذهبوا مذاهب عُدّت كفراً وزندقة، فقد حرّموا مثلاً بأنّ الدين الحقيقي هو الذي يستوي فيه الكفر والايمان؛ فهذا أبو سعيد ابن أبي الخير يقول :

« ولن نؤدّي ما فُرض علينا من واجب مقدّس .
حتى نترك كلّ مسجد تشرق عليه الشمس حطاما؛
ولن يُظهر المسلم حقّ المسلم،
ما لم يصر الكفر والإيمان واحداً » .

وقال الحلاّج :

كفرت بدين الله والكفر واجبٌ
لديّ وعنــد المسلمين قبيح [١]

ومما لا ريب فيه أنّ الاسلام الصحيح لا يُقرّ نظريّات الحلول ووحـــدة الوجود والمشاهدة، مهما حاول الصوفيّون أن يجدوا لكلّ ذلك مبرّرات في كتاب الله وآيات تقول به، كما رأينا عند كلامنا في العامل الاسلامي من عوامل التصوّف. فالمعتزلة والظاهريّة قد حاربوا، كما رأينا، مبدأ الاتّحاد الصوفي لانّه يؤدّي الى الاشتراك في ذات الله وحلول اللاّهوت في الناسوت كما يظهر من قول الحلاّج في المسيح :

سبحان من أظهر ناسوته سرّ سنا لاهوته الثاقب
ثمّ بدا لخلقه ظاهراً في صورة الآكل والشارب

فهذا الحلول يؤدّي الى هدم الوحدة الالهيّة، والله لا يصبح إنساناً، والانسان لا يرقى الى مرتبة الألوهيّة. وقد حاول المعتدلون من الصوفيّة ان يبرّروا قول بعضهم : « أنا الحقّ » او « ما في الجبّة غير الله »، بأن هذه الكلمات وما شابهها، إنّما تلفّظ بها قائلوها تحت نشوة الجذب، وأنّها لم تصدر عنهم بل عن الله الناطق بلسانهم.

وقد رأى بعض الصوفيّة في معنى هذه الكلمات ما لم يرَه غيرهم، فقد تكلّم الحلاّج عن علاقته بالحقّ فقال مفسّرا :

أنا سرُّ الحق، ما الحقُّ انا بل انا « حقٌّ » ففرّق بيننا
أنا عين الله في الاشيا فهل ظاهر في الكون إلاّ عيننا ؟

كما فسّر ابن عربي رأيه في الحلول معترفاً بأنّ الانسان هو الله، ولكن مع وجود الفارق : **فالدائِم والفاني وجهان للواحد يكمِّل أحدهما الآخر**، ولا بدّ من أحدهما للآخر.

---

(١) الديوان. اليتيمة رقم ٢.

لكن الاسلام السنّي لم يقتنع بهذه التأويلات وظلّ يعتبرها كفراً .

ولم يكن نظر المتصوّفين الى الشريعة ليختلف عن نظرهم الى الحقيقة . واذا كان الكفر والايمان يستويان عند العارف الذي بلغ أعلى الدرجات ، فان الحقّ والباطل والخطأ والصواب يستويان عنده أيضاً ، **ويصبح العارف فوق الشريعة كما أصبح فوق العقيدة** . وقد توصّلت بعض الفرق الصوفيّة ، كالبكتاشيّة مثلاً ، إلى التفلت من قيود الشريعة . فالبكتاشيّة ، وهم من غلاة الشيعة ، يعتقدون بالمساواة بين جميع الاديان ولهم علاقة قويّة باللاّأدريّة والوثنيّة . امّا العناصر النصرانيّة عندهم فواضحة كثيرة ، منها العشاء الربّاني الذي يوزّعون فيه الخبز والخمر والجبن بينهم ، ومنها الاعتراف الى الشيخ وتقبُّل مغفرة خطاياهم منه ، ومنها التثليث . وهم يؤلّهون عليّاً ويعتقدون بتناسخ الارواح .

« وكثيرون من الأولياء يرون في الشريعة حدّاً يجب التزامه ، ما دام المرء سالكاً سبيل المريدين ؛ فامّا اذا صار وليّاً فيجوز له ان يتخطّاه . وهم يصرّون على أنّ هذا الانسان قد وصل الى مرتبة اعلى من مرتبة عوام الناس ، ولا يجوز أن يرمى بالزيغ لاعمال تبدو في ظاهرها مخالفة للدين . وإذا أصرّ متقدّمو الصوفيّة على أن الولي الذي يتعدّى حدود الله يدلّل بذلك على افتعاله الولاية ، فانّ الاعتقاد العام في الاولياء ، والنموّ السريع لعبادتهم ، يميل الى تعظيم الولي على حساب الشريعة والى تغذية الاعتقاد بأنّ الرجل الذي ترعاه عين العناية الربّانية لا يستطيع أن يفارق المآثم ، أو لا يجوز الحكم على أعماله بظاهرها على الأقل [1] » .

فالوليّ فوق النقد البشري ، ويده مثل يد الله كما يقول جلال الدين الرومي . ولعلّ هذا الاعتقاد يعود الى اعتبار باطن وظاهر في الشريعة ، فظاهر الشريعة في الدين للعامّة وباطن الحقيقة في التصوّف الأولياء ؛ لكنّ بعض المتصوّفين هالهم ما وصل إليه التصوّف من تنكُّر للاسلام وشرائعه فراحوا يندّدون بمواقف المتطرّفين ويرون فيها نذير انحلال التصوّف واندثاره ، ويؤكّدون أن **الانسان**

---

(١) نيكلسن . الصوفية في الاسلام ، ص ١٢٢ .

الكامل هو الذي يحيا بالله وفي الله، ويتقيّد بالشريعة فيجعل منها رداءَه الظاهر فيما تظلُّ الحقيقة رداءَه الباطن .

ويعود الفضل الاكبر في عودة التصوّف الى حظيرة الاسلام الى علمين من أعلام الصوفيّة هما الشيخ عبد الكريم القشيري المتوفى سنة ٤٣٧ هـ/١٠٤٥ م والامام أبو حامد الغزّالي .

فالرسالة القشيرية التي كان لها الاثر العميق في الاوساط الصوفيّة تعتبر المرجع الرئيسيّ لمعرفة أعلام الصوفيّة وأشهر أقوالهم والمبادىء الرئيسيّة للتصوُّف . وفيها جهد ظاهر للتوفيق بين الشريعة والتصوّف، بعد أن لاحظ مؤلّفها عمق الهوّة بينهما كما يشهد بذلك في أوّل رسالته : « إعلموا أنَّ المحقّقين من هذه الطائفة انقرض أكثرهم، ولم يبق في زماننا هذا من هذه الطائفة إلاّ أثرهم ؛ حصلت الفترة في هذه الطريقة، لا بل اندرست الطريقة بالحقيقة ؛ مضى الشيوخ الذين كان بهم اهتداء، وقل الشباب الذين كان لهم بسيرتهم وسنّتهم اقتداء؛ وزال الورع وطُوي بساطه، واشتدّ الطمع وقوي رباطه، وارتحل عن القلوب حرمة الشريعة، فعدّوا قلّة المبالاة بالدين أوثق ذريعة، ورفضوا التمييز بين الحلال والحرام، واستخفّوا بأداء العبادات، واستهانوا بالصوم والصلاة، وركضوا في ميدان الغفلات ... ثمّ لم يرضوا بما تعاطوه من سوء هذه الأفعال حتّى أشاروا الى أعلى الحقائق والاحوال، وادّعوا أنّهم تحرّروا من رقّ الاغلال وتحقّقوا بحقائق الوصال... وأنّهم كوشفوا بأسرار الاحديّة واحتفظوا عنهم بالكليّة وزالت عنهم أحكام البشريّة[1] » .

ولئن كانت محاولة القشيري ترمي الى إعادة العقيدة السنّيّة الى التصوّف، فان محاولة الغزّالي ترمي الى ادخال التصوّف في صلب الاسلام السنّي، وقد أصبح كتابه « إحياء علوم الدين » مصدراً للتصوّف السنّي من غير جدال .

فبعد كتابات القشيري والغزّالي، عاد أكثر المتصوّفين إلى السنّة وإلى احترام

(١) الرسالة القشيرية . أنظر أيضاً غولدزيهر ، العقيدة والشريعة في الاسلام . ص ١٥٧ .

الشريعة ، لانّ « الشريعة أمر بالتزام العبوديّة والحقيقة مشاهدة الربوبيّة . فكلُ شريعة غير مؤيّدة بالحقيقة فغير مقبول ، وكلُ حقيقة غير مقيّدة بالشريعة فغير محصول . فالشريعة جاءت بتكليف الخلق ، والحقيقة إنباء عن تصريف الحقّ ، فالشريعة أن تعبده ، والحقيقة أن تشهده » [1] .

وهكذا اعتقدوا أن « الشريعة من غير الحقيقة نفاق، والحقيقة من غير الشريعة إلحاد » وأنّ إقرار المسلم بالاسلام يشملهما جميعاً ، فقوله : « لا إله إلاّ الله » هو الحقيقة ، وقوله : « محمّد رسول الله » هو الشريعة . فمن أنكر الحقيقة كفر ، ومن رفض الشريعة تزندق . وقد قال الجنيد « لرجل ذكر المعرفة فقال الرجل: أهل المعرفة بالله يصلون الى ترك الحركات من باب البرّ والتقوى الى الله تعالى . فقال الجنيد : ان هذا قول قوم تكلّموا باسقاط الاعمال وهذه عندي عظيمة والذي يسرق ويزني أحسن حالاً من الذي يقول هذا ؛ وإنّ العارفين بالله أخذوا الاعمال عن الله واليه يرجعون فيها . ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البرّ ذرّة الا أن يحال بي دونها وإنّها لآكد في معرفتي وأقوى لحالي [2] »

ومع ذلك فان تقيُّد الصوفيّة بالعقيدة والشريعة لم يمنعهم من تأويلها تأويلاً روحانيّاً ، ففريد الدين العطّار يقول ان الجنّة والنار في خلقة الانسان وان الجنّة هنا ولا يدري أحد ، ومن درى فقد ذهل ؛ وانّ الثواب والعقاب في الآخرة هما في القرب من الحبيب والبعد عنه ، وان اللوح المحفوظ هو القلب .

ز — المعرفة الصوفيّة :

لم يثق الصوفيُّون بالعقل كثيراً ، وقد رأينا عند كلامنا في المبادىء التي أجمع عليها الصوفيّة ، ان معرفة الحقيقة القصوى ممكنة ولكن عن غير طريق الحواس ، وان للروح درجات ثلاثاً ، أسفلها **السر** ، ثم **الروح** وأخيراً **القلب** . وقلنا ان الغزّلي لا يعني بالقلب اللحم والدم بل سرّاً لطيفاً له الى القلب الظاهر

(١) الرسالة القشيرية ، ص ٥٦ .

(٢) السهروردي . عوارف المعارف ، ج ٢ ، ص ٧ .

نسبة خفيّة وراءها سرُّ الروح الذي هو من أمر الله . وقد جاء في الرسالة القشيريّة « أن القلب محلّ المعارف » .

فالعقل آلة للمعرفة لكنّه يظلُّ عاجزاً عن معرفة الحقائق الخفيّة . قال فريد الدين العطّار : « ذهبنا وراء عالم العقل والفهم ، العقل لا يجدي عليك ؛ إنمّا يأتي اليك بما يأتي به غربال من بئر . إنما يحاول العقل أن يدرك في هذا العالم ؛ ولكنْ هذا العقل الذي يفقد نفسه بجرعة من الخمر لا يقوى على المعرفة الإلهيّة . العقل أجبن من ان يرفع الحجاب ويسير قدماً الى الحبيب . إنّه اوّل الخلق ولكنّه لم يرَ وجه الحبيب قطّ ، إنّه لا يعرف صورة نفسه ، وإن عرف آلافاً من الأسرار ، ولا علم له بالجوهر الذي لا يُحدّ لانّه ضلّ عن نفسه[1] » .

وقال في مقدّمة « منطق الطير » : « الله لا يُدرك بالقياس ، لانّه ليس كمثله شيء فلا يعلمه إلا نفسه . وإن حاول العقل ان يتصوّره فانما يتصوّر العقل نفسه .

فالمعرفة الصوفيّة لا تكون عن طريق العقل بل عن طريق اختبار مباشر . وهذا النوع من المعرفة يسمّيه الغزّالي علم المكاشفة وهو علم الباطن « وهو علم الصدّيقين والمقرّبين أعني علم المكاشفة ، فهو عبارة عن نور يظهر في القلب عندتطهيره وتزكيته من صفاته المذمومة وينكشف من ذلك النور أمور كثيرة كان يسمع من قبل اسماءَها فيتوهّم لها معاني مجملة غير متّضحة فتتّضح إذ ذاك حتى تحصل المعرفة الحقيقيّة[2] » .

وقد قسّم ابن عربي العلوم الى ثلاثة أنواع ، **علم العقل وعلم الاحوال وعلم الأسرار** . فالاوّل يحصل من نظر ودليل ، والثاني لا يحدّه عقل ولا يحصل إلاّ بالذوق او المشاهدة ولا يمكن ان يعرف حقيقته إلا من اتّصف به وتذوّقه ،

(١) مختار نامه . راجع الدكتور عبد الوهاب عزام : **التصوف وفريد الدين العطار** ، ص ٧١ .

(٢) الغزالي . إحياء علوم الدين . ج ٢١ ، ص ١٨ .

والثالث فوق طور العقل وإدراكه، وهو علم المتصوّفة أو العلم اللّدني وهو الحكمة التي يؤتيها الله من يشاء ، واساسها « الفيض والنفث في الروح » .

وأعلى المعارف في رأي ابن عربي معرفة الله، وهي ليست عن طريق العقل « فالعقل ، كما يقول ، لا يدرك الله تعالى لانّ العقل البشري يعلم أو يدرك ما بينه مشاركة في النوع او الجنس أو الطبيعة ، وإنما يُدرَك الله بالقلب والكشف والوحي » .

وقد قسّم صاحب كتاب « كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون » المعرفة الى أنواع فقال : « وامّا حكمة الإشراق ، فهي من العلوم الفلسفيّة بمنزلة التصوّف من العلوم الاسلاميّة ، كما ان الحكمة الطبيعيّة والإلهيّة منها بمنزلة علم الكلام فيها . وبيان ذلك أنّ السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بما له من صفات الكمال والتنزّه عن النقصان ... والطريقة الى هذه المعرفة من وجهين : احدهما طريقة أهل النظر والاستدلال ، وثانيهما طريقة أهل الرياضة والمجاهدات . والسالكون للطريق الاولى ، إن التزموا ملّة من ملل الانبياء عليهم الصلاة والسلام ، فهم المتكلّمون ، والا فهم الحكماء المشّاؤون . والسالكون الى الطريق الثانية ، إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشرع ، فهم الصوفيّة ؛ والا فهم الحكماء الاشراقيّون » .

فمنهج الصوفيّة في المعرفة يخالف منهج الحكماء ، ففيما يقوم الاوّل على النظر العقلي ، تقوم « معرفة الصوفيّة على الذوق والانجذاب نحو موضوع المعرفة والاتّصال به اتصالاً روحيّا ، وليس في هذا المنهج الصوفي الذوقي أي عنصر عقلي وإن كان يستطيع أن يتزاوج من العناصر العقليّة [1] » .

وقد حدّدت « دائرة المعارف البريطانيّة » التصوف بقولها : « التصوّف من مراحل التفكير أو إحساس في طبيعته صعوبة القابليّة للتعريف . إنّه يبدو على

(١) عبد الحكيم حسان . التصوف في الشعر العربي . ص ٣٣٠ .

صلة بمحاولة العقل الإنساني أن يفهم حقائق الأشياء وأن يتمتّع بالوصول الى الله . أمّا الجانب الاوّل من هذه المحاولة فهو الجانب الفلسفي من التصوّف وأمّا الثاني فهو الجانب الديني . والمجهود الاوّل نظري تأمّلي والثاني عملي » . والجانب العملي من التصوّف أسبق ظهوراً من الجانب الفلسفي ، فالمتصوّف يبدأ طريقه دائماً بالمجاهدة والرياضة لا بالتأمّل والتفكير ، ولهذا كان « القلب » عند الصوفيّة أهمّ من العقل ، بل إن القلب ، عند الصوفيّة ، هو كلّ شيء ، ولذلك جعلوه « عرشاً للرحمن » وصرّحوا ، في مناسبات كثيرة ، بعدم جدوى العقل في قطع الطريق الى الله . ومن هنا كان التصوّف عاطفة ، وكانت المذاهب الصوفيّة من باب الإحساس لا من باب التفكير[1] » . وإذا كان القلب هو الاداة الصالحة للمعرفة فالعشق هو مفتاحها ، وهذا فريد الدين العطّار يقول في مقدمة « جوهر الذات » : « العشق يعرف صفاتك لانّه من الجوهر ... إنّه يكشف الحجاب لانّه رآك في وحدتك فعرفك » .

ولئن كان العقل يمكن من المعرفة الكليّة ، فانّه لا يبلغ الى الجوهر . يقول فريد الدين العطّار في كتابه « مصيبت نامة » : « اعتماد الفيلسوف على العقل الكلي واعتماد الصوفي على الامر الكلي . وإن مائة عالَم من العقل الكلي تزول في جلال أمر الهي واحد . والحقّ أنّ العقل يستمدّ وجوده من الامر فلا يستطيع أن يستقلّ عنه » .

٦ ـ تطوّر التصوّف الإسلامي

أراد القشيري أن يوفّق بين الشريعة والتصوّف وأن يعيد الى هذا الأخير نقاوة العقيدة السنيّة ، وأراد الغزّالي أن يدخل التصوّف في صلب هذه العقيدة . وهما محاولتان كان لهما الأثر البعيد في الحلقات الصوفيّة وفي الاوساط السنّية ، لكنّهما لم توفّقا كلّ التوفيق لانّ التصوّف ، بالرغم من أنّه عرف ، في جميع العصور ، أشخاصاً مخلصين لإسلامهم ، لا يبغون الا رضا الله والفوز بلقائه ونعيمه

(١) المرجع ذاته . ص ١٩ .

في الآخرة، فقد زاغ عن الجادّة المستقيمة حتى إن بعضهم قال فيه: «كان التصوّف حالاً فصار كاراً، وكان احتساباً فصار اكتساباً، وكان استتاراً فصار اشتهاراً، وكان اتباعاً للسلف فصار اتباعاً للخلف، وكان عمارة للصدور فصار عمارة للغرور، وكان تعفّفاً فصار تكلّفاً، وكان تخلّقاً فصار تملّقاً، وكان سقماً فصار لقماً، وكان قناعة فصار فجاعة، وكان تجريداً فصار شريداً [١]».

كانت الحياة الصوفيّة عند نشأتها تقوم على أساس فردي، ثم أخذ المريدون يجتمعون حول «شيخ»، وما إن أزف القرن الحادي عشر الميلادي، حتى ظهرت «الاخويات» المنظّمة، تقوم في أمكنة معيّنة يطلق عليها اسم «تكيّة»، أو «دير» أو «زاوية» أو «خانتاه» يديرها صوفي مشهور، على نظام معيّن، ويخلفه أشهر تلامذته. وقد ذكر القزويني في كتابه «آثار البلاد» أنّ أبا سعيد بن ابي الخير المتوفّى سنة (٤٤١ هـ/١٠٤٩ م) هو مؤسّس هذه الامكنة، وكان ذلك بعد ظهور دولة السلاجقة.

عن هذا النظام نشأ الدراويش ونشأت الطرق.

ا ـ الدراويش:

تعادل كلمة «درويش» الفارسيّة كلمة «فقير» العربيّة. والدرويش عضو في جمعيّة دينيّة وقد سيطرت هذه الجمعيّات على العالم الاسلامي واشتدّ أثرها منذ نشأتها حتى يومنا هذا. وقد جاء في «دائرة معارف الاخلاق» البريطانيّة أن لا فرق بين الدرويش والصوفي الاّ كالفرق بين النظريّة والعمليّة، لانّ «الصوفيّة» نزعة فلسفيّة و«الدروشة» نزعة خاصّة في الذكر والعبادة.

لا يدخل المريد في الجمعيّة إلاّ عن يد شيخ له طريقته الخاصّة، وهذه الطرق مختلفة منها ما يقتصر على التوكّل الزهدي، ومنها ما يخرج عن الاسلام. ففي إيران مثلاً جماعات من الدراويش ينبذون الشرائع كلّها من عقائديّة وخلقيّة ويعتبرون

(١) راجع التصوف الاسلامي العربي لعبد اللطيف الطيباوي، ص ٥٢.

أنّ طريقتهم تحــــلّ محلّ الصلاة . وبالإجمال يمكننا القول أن دراويش فارس وتركيا أبعد عن الاسلام من دراويش سوريا ومصر وشمالي افريقيا .

وكلّ جمعيّات الدراويش تسعى الى غاية واحدة هي الوصول الى الغيبة عن الشعور بواسطة أو بغير واسطة . أما الوسائط فعديدة، منها التصفيق والصياح والرقص مع الذكر الدائم . وللمولويّة التي أسّسها جلال الدين الرومي رقص خاص وأناشيد . ويستعمل السعديّة « الدوسة » وينقرون على دفوف صغيرة اسم واحدها «باز »، وقد حُرّم هذا النقر في جوامع مصر باعتباره بدعة . وللسعديّة والرفاعيّة والاحمديّة أعياد خاصّة يأكلون فيها صمغ العنبر المصهور والافاعي والعقارب الحيّة ويبتلعون قطع الزجاج وينخزون اجسادهم بقضبان الحديد المحميّة ويضعون الشوك تحت أجفانهم، ويتوصّل بعض الدراويش الى رؤية الحبيب والارتفاع في الهواء، غير أن هذه المعجزات لا تظهر إلاّ عند الاولياء، وتسمّى « كرامات » .

وللدراويش « تكايا» خاصّة بالنساء تديرها امرأة، ومنهم من يعيشون في العالم ولا يجتمعون الا في اوقات معيّنة في حلقات الذكر ، كما انّ منهم من يترك الجمعيّة ويعيش عيشة السوّاح المتسوّلين .

ب ــ الطريقة :

كانت « الطريقة » في أوّل أمرها أسلوباً يلجأ اليه الشيخ في تدبير مريديه على طريق المقامات والاحوال وفقاً لمقتضيات الشريعة . وبعد أن تعرّض شيوخ الصوفيّة لنقد الفقهاء واضطهادهم ، راحوا يتقرّبون الى السنّة ويحدّدون « آداب الصوفيّة » مستمدّين مادّتها من القرآن والحديث ، ولعل احسن ما كتب في هذا الموضوع ، ما جاء في الجزء الثالث من « إحياء علوم الدين » للامام الغزّالي .

ثمّ تطوّرت الطريقة حتى اصبحت « معاشرة » ، أي حياة مشتركة ؛ وأصبح على من يريد أن ينخرط في سلك الدراويش ، وهو « المريد »، أن يتلقّن أصولها من « الشيخ » أو « المرشد » وهو في الفارسيّة «بير» وفي التركيّة « بابا » ، ويلجأ

الى العزلة في « التكيّة » المبنيّة عادة بالقرب من قبر صاحب الطريقة . والحياة داخل التكيّة بين « الاخوان » تقوم على السهر والصيام والورِد (ترديد عبارة يا لطيف) والذكر واجتماعات خاصّة، يظهر فيها الرقص وتمزيق الثياب أحياناً . وعند نهاية هذه التمارين ينال المريد « إجازة » وخرقتين : « خرقة الورد » و« خرقة التبرُّك » .

وقد ثار الفقهاء على هذه البدع التي جاءَت بها الطرق المختلفة وخاصّة على استخدام المنبّهات ، من قهوة وحشيش وافيون .

ولئن شذّت بعض الطرق عن سنّة الاسلام ، فان اثرها في الحياة الروحيّة الاسلاميّة كان قويّاً لانّها انتشرت في جميع انحاء العالم الاسلامي وأثّرت في الحياة اليوميّة للمسلمين . أمّا عدد هذه الطرق فيربو على المائتين نشأت عن كل طريقة منها فروع عدّة حتى أصبح إحصاؤها جميعاً من اصعب الامور . وقد انحطّ اكثرها لانصرافها عن الغاية التي من أجلها أُنشِئت .

امّا اشهر هذه الفرق فهي :

١ – **الأحمديّة** : أنشأها السّيد **أحمد البدوي** (٥٩٦ هـ / ١١٩٩ م ٦٧٥ هـ / ١٢٧٦ م) بطنطا في مصر حيث لا تزال قائمة نشيطة حتى يومنا هذا .

٢ – **البكطاشيّة** : وقد أتينا على ذكرها آنفاً .

٣ – **القادريّة** : وهي فرع من **الجُنيديّة** ، أنشأها في بغداد عبد القادر الجيلاني (أو الجيلي) المتوفى سنة ٥٦١ هـ / ١١٦٦ م ، وقد الّهه بعض أتباعه واعتبروه ربّ الخليقة بعد الله . امّا المعتدلون من انصاره فيعتبرونه وليّاً ولا يزال قبره مزاراً حتى اليوم . وقد عمّت طريقته العالم الإسلامي ولها اليوم اكثر من عشرين فرعاً .

٤ – **القلندريّة** : وتختلف عن سائر الطرق بأن دراويشها من السوّاح ، لا يتقيّدون بقاعدة معيّنة ولا يهتمّون بالشريعة الدينيّة والقوانين الاجتماعيّة .

٥ ـ **الرفاعيّة** : تنسب الى **أحمد الرفاعي** المتوفى سنة ٥٧٨ هـ / ١١٨٣ م ، واصحابها في حالة الغيبوبة يضربون نفسهم بالمدى ويزدردون العقارب والحيّات وقطع الزجاج ويقبضون على الحديد المحمي .

٦ ـ **السنوسيّة** : تنسب الى سيدي **محمّد السنوسي الإدريسي** ١٢٠٦ هـ / ١٧٩١ م – ١٢٧٦ هـ / ١٨٥٩ م) .

٧ ـ **الشاذليّة** : انشأها **أبو مدين التلمساني** المتوفى سنة ٥٩٣ هـ / ١١٩٧ م واتخذت اسمها نسبة الى **أبي الحسن الشاذلي** (٥٩٣ هـ / ١١٩٧ م – ٦٥٦ هـ / ١٢٥٩ م) . تمتاز هذه الطريقة بتعويد المريد الاخلاق العالية كما يحدّدها « قوت القلوب » **لابي طالب المكّي** و « إحياء علوم الدين » للامام الغزّالي . وترتكز الطريقة على اصول خمسة هي : ١ ـ خوف الله في السرّ والعلن . ٢ ـ التعلق بالسنّة في القول والعمل . ٣ ـ ازدراء الناس في السرّاء والضراء . ٤ ـ التسليم لله في الامور الخطيرة والحقيرة . ٥ ـ اللجوء الى الله في الافراح والاتراح . ولا يعيش اصحاب هذه الطريقة في الزوايا ولا يقبلون المساعدات ولا يستجدون ، بل يعيشون من الاعمال اليدويّة والحرف .

٨ ـ **الشطّاريّة** : تنسب الى **عبد الله شطّار** المتوفى سنة ١٤١٥ م وهي منتشرة في الهند وسُمترة وجاوه . ومن مبادئها التوحيد المطلق ورفض الفناء لان الفناء يفرض وجود كائنين ، كائن يفنى وكائن يُفنَى فيه وهذا ينافي الوحدة ، ومن اقوالهم « اعتبر ذاتك وصفاتك وافعالك ذات الله وصفاته وافعاله ، وكن واحداً » .

ومنها **الجزوليّة** وهي فرع من الشاذليّة انتشر في المغرب في القرن الخامس عشر المسيحي ، **والجنيديّة** المنتسبة الى الجُنيد وعنها نشأت القادريّة ، **والغزّاليّة** المنتسبة الى الامام الغزّالي ، **والحيدريّة** وهي فرع فارسي للقلندريّة نشأ في القرن الثاني عشر ، **والحلاّجيّة** المنتسبة الى ابي منصور الحلاّج ، – **والحلوليّة والحروفيّة والإباحيّة والاتّحاديّة** وهي ليست من الاسلام في شيء – فالحروفية مثلاً طريقة شيعيّة أسّسها **فضل الله الاسترابادي** في اواخر القرن الثامن الهجري ،

وقد دخلت السلطنة التركية على يد علي العلاء تلميذ الأسترابادي، واعتنقتها البكطاشيّة. من مبادئها ان الكون أزلي يتحرّك حركة دوريّة هي سبب جميع ما يحدث فيه من تغيّرات وحدثان، وانّ العالم يمرّ بأدوار متشابهة يبدأ كل دور منها بآدم وينتهي بالدينونة — وهذا عين مذهب الاسماعيليّة، وانّ الله يتجلى بشكل الانسان، لانّ الانسان خُلق على صورته ومثاله. وهذا التجلي يكون في اشخاص الانبياء وخاتمهم محمّد، ثمّ الاولياء من علي الى حسن العسكري فالامام الثاني عشر وآخرهم فضل الله وهو أول السلسلة الإلهية لانّه إله متجسّد. ورئيس الطريق هو «البابا» واليه يعترفون بخطاياهم ومنه يستمدّون المغفرة.

ومنها **الخلوتية** المتفرّعة عن السهرورديّة؛ **والكبرويّة** وهي فرع خراساني للجنيديّة نشأ في القرن الثالث عشر؛ **والمولويّة** نشأت في الاناضول وتنسب الى جلال الدين الرومي (٦٠٤ هـ/١٢٠٧ م - ٦٢٨ هـ/١٢٣٠ م) الذي ذكرنا كثيراً من آرائه آنفاً؛ **والنقشبنديّة** التي تنتسب الى محمّد بهاء الدين نقشبند البخاري (٧١٧ هـ/١٣١٧ م - ٧٩١ هـ/١٣٨٩ م).

وهذه الفرق العديدة والطرق المتباينة اختلفت في غاياتها ومعتقداتها، فمنها من ظلّت مسلمة متقيّدة بالسنّة، ومنها من صرّحت بتعاليم لا يقرّها الاسلام، ورُميت بالكفر والزندقة. وكان لها جميعاً أبعد الاثر في الحياة والتاريخ الاسلاميّين، وقد أخذ الناس عادةً بكرامات بعض الاولياء، واحترموا الدراويش، وصاروا لا يفرّقون بين الشعوذة والدين القويم والعلم الصحيح.

ملحق

ذكرنا عند دراستنا للعوامل التي أثّرت في نشوء التصوّف الاسلامي وتطوّره ما كان للعامل الهندي من أثر في ذلك، ولا بد هنا، من أن ننقل بعض المقاطع نقطتفها من الكتب الهنديّة المقدّسة لما لها من علاقة متينة ببعض الآراء الصوفية.

فقد جاء في «ريغ فيدا»، وهو أقدس الكتب الهنديّة وأقدمها، وصفٌ لنشوء الكون عن الواحد يذكّرنا بما نقلناه عن جلال الدين الرومي والجامي.

« لم يكن إذ ذاك شيء : لا الوجود ولا العدم، لا الهواء ولا السماء .

وماذا كان يغشى الكل ؟ وعلى ماذا كان يستقرّ الكلّ ؟

لم يكن هناك شيء الا لجّة عظيمة متلاطمة من الماء .

ولم يكن الموت ولا عدم الموت، ولا كان الليل ولا النهار .

كان الواحد الوحيد، وحده إذ ذاك، يتنفّس بهدوء، مدعماً نفسه بنفسه، ولم يوجد شيء غيره ولا وراءَه .

سيطرت الظلمات فوقها ظلمات . بحر مائج هائج يغشى الكون،

وذلك « الواحد الوحيد » الغامض اخذ يتوسّع في داخل نفسه بحماسة وقوّة،

ثمّ تولّدت فيه رغبة لم تتعلّق بشيء، وكانت هذه الرغبة أوّل جرثومة للعقل كما حقّقه الحكماء .

ومرّ شعاع ناري مزّق تلك اللجّة المظلمة المخيفة .

أكان الشعاع من الاسفل ؟ أم كان من الاعلى ؟ كيف يدري ذلك الشاعر المسيح ؟

ووجدت القوى الخصيبة العظيمة . ووُجد فوقها نشاط لا يصيبه الكل » .

وقد لخّص السير ولِيَمس في ترنيمته عن « ناراين » كل ما استحسن من نظريّات الهندوس حول خلق الكون نختار منها المقاطع التالية، وفيها تظهر نظريات وحدة الوجود، ونسبيّة الكون المنظور :

« قبل أن انبعثت الروح وتظاهرت الاشكال

عاين براهما ذهن نفسه .

ولما حدّقت العينان الفانيتان الى المرايا المصقلة،

وثب بنظرة الى الوجود مسرعاً شكل فائق في الجمال وله لمعان غير متصوّر،

ويمكن لمعانه أن يذهل خمسين شمساً ...

ولما أراد الله القدير أن يخلق

عددا غير محدود من العوالم

ظهر من الوحدة الى الجمع

بينما ضحكت الخليقة السارّة، ورنت القدرة الخصيبة ...

... إنّ الروح العليمة بقوّتها المسيطرة تأمر أن تشرق من كل إدراك فيضانات مضيئة،

وتلمع في قوس قزح وتتلألأ في الانهار

وتبسم في البرعم وتضحك في الزهر الذي يظهر

على المظلّة الربيعيّة في البستان

وتنهد في الرياح وتغرّد في حلقوم كلّ طائر من الطيور التي ترحّب بمجيء الربيع الناضر

أو تنطق عن حبّها في نغمات رائقة ...

وتملأ نفوذ وجودك في الشواطىء الناعمة والجبال النضرة ...

فلهذه الاشياء أن تبعد عن أنظاري !

هي صور خادعة، ومظاهر لا أساس لها !

انّ روحي المستغرقة تعلم فقط وجوداً وحيدا

ومن المحسوسات تدرك المصدر الوحيد الذي لا انقطاع له

والذي ينشأ منه كلّ مادّة وكلّ شأن؛

فالشموس تشتقّ قوّاتها منه،

والسيّارات تعلم مصيرها منه،

ولكن لا أرى الآن شموسا ولا عوالم،

فاني أرى الله فقط ، وأحمد الله فقط [١] » .

ابن عربي

ابن عربي اشهر متصوّف في العرب قاطبة واكثرهم انتاجاً . اسمه محمد ولقبه محي الدين وكنيته أبو بكر ويعرف بالحاتمي الطائي للدلالة على نسبته الى حاتم الطائي. وقد اشتهر في الشرق بابن عربي للتفريق بينه وبين القاضي أبي بكر بن العربي ، وفي الغرب بابن عربي، وأطلق عليه أتباعه لقب « الشيخ الاكبر » .

ولد في الاندلس بمدينة مرسية في السابع عشر من شهر رمضان سنة ٥٦٠ هـ الموافق للثامن عشر من يوليو سنة ١١٦٥ م في بيت علم وفضيلة . وفي سن الثامنة انتقل الى اشبيلية حيث قضى حوالي عشرين عاماً تلقّى خلالها علوم الحديث والفقه والكلام واطّلع على المذاهب الفلسفيّة والعلوم المعروفة في عصره. وقد اتّصل بأشهر رجال الاندلس كأبي بكر بن خلف الذي قضى أكثر شبابه يدرس عليه، وابن بشكوال وغيرهما، كما انضمّ الى حلقات الصوفيّة وسلك الطريق ولبس الخرقه وكان شيخه ابن مسرّة الفيلسوف الاندلسي القرطبي .

أمّ ابن عربي تونس وله من العمر ثلاثون سنة فوصلها بعد أن زار سبتة وغرناطة وأهمّ حاضرات المغرب، واتّصل بأشهر علمائها؛ وما ان ازف عام ٥٩٨هـ/١٢٠١ م حتى ارتحل الى المشرق حاجّاً ولم يعد بعد ذلك الى المغرب .

زار مكّة وانتقل الى الموصل وبلغ بغداد سنة ٦٠١، وراح يتنقّل في مدن الشرق، فنراه تارة في بغداد وتارة في حلب او في مدينة من مدن الاناضول،يعود بعدها الى مكّة ثم يتابع الترحال. وكانت شهرته تسبقه الى كل حاضرة او مدينة يؤمّها، فيلتف حوله العلماء وروّاد العلم يجادلهم ويجادلونه، حتى انتهى به الطواف الى دمشق حيث اقام الى ان توفي في شهر ربيع الثاني سنة ٦٣٨ هـ/اكتوبر ١٢٤٠م ودفن في سفح جبل قاسيون؛ وقبره ما يزال معروفاً في دمشق يقوم عليه جامع يعرف باسمه .

---

(١) راجع ثقافة الهند، المجلد السابع العدد الثالث، سبتمبر ١٩٥٦ .

هذا كلّ ما نعرفه عن حياة ابن عربي، كما نعرف انّه شاهد الحروب الصليبيّة في الشرق وكان يحرّض المسلمين عليها وان إقامته في مكة وجوارها كانت طويلة لكنّها متقطّعة، تتخلّلها فترات من الحيرة والاضطراب، والانتقال من الكفر والإلحاد، الى الايمان القوي العميق .

اما مؤلفات ابن عربي فكثيرة اوبت على المئتين ذكرها بروكلمن، منها الاسفار الطويلة ومنها الرسائل القصيرة، واشهرها «الفتوحات المكيّة» التي اختصرها الشعراني تحت عنوان «لواقح الانوار القدسيّة المنتقاة من الفتوحات المكيّة» وفيه عرض شامل للمعرفة الصوفيّة يقع في ستة فصول وخمس مئة وستين باباً، و«فصوص الحكم» وقد شرحه عبد الغني النابلسي بكتاب سمّاه «شرح جواهر النصوص في حل كلمات الفصوص» . ويذكر فَير في مقال دائرة المعارف الاسلاميّة المختصرة أن ابن عربي، عند وصوله مكة عام ٥٩٨ ﻫ/١٢٠١ م تعرّف فيها الى امرأه مثقّفة ونظم فيها بعد عودته اليها عام ٦١١ ﻫ/١٢١٤ قصائد غزليّة شرحها في السنة التالية على الطريقة الصوفيّة، وقد نشرها نيكلسن مع ترجمة انكليزيّة تحت عنوان «ترجمان الاشواق[١]» .

شعره :

لم يبلغ ابن عربي في الشعر شأو ابن الفارض الذي يُعد بحق امام شعراء العربيّة المتصوّفين ؛ وقد نظم كثيراً من الشعر لكنّه لم يُجِده الا قليلاً، ولا ريب في ان «ترجمان الاشواق» يحتوي على احسن شعره، وفيه القصيدة التي مطلعها :

إنّي عجبت لظبي من محاسنه   يختال ما بين ازهار وبستان

وفيها يقول، وقد غيّر وزن القصيدة :

ومن اعجب الاشياء ظبيٌ مبرقع   يشير بعنّاب ويومي بأجفان
ويرعاه ما بين الترائب والحشا   ويا عجباً من روضة وسط نيران

---

(١) Nicholson (R. A.). The Tarjuman al-ashwaq, a Collection of Mustical Odes. London, 1911. – راجع القصيدة الميمية التي أثبتناها عند كلامنا في التأويل .

لقد صار قلبي قابلًا كلّ صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان
وبيت لأوثان وكعبة طائف والواح توراة ومصحف قرآن
ادين بدين الحبّ انّى توجّهت ركائبه فالحبُّ ديني وايماني

تصوُّفه :

تدور اكثر الكتب التى تركها ابن عربي حول التصوّف واسراره وطرقه، ولم يكن ما قاله في هذا الموضوع عرضاً نظريّاً للتصوّف النظري بل نتيجة اختبارات شخصيّة، وهو لم يبلغ الثامنة والثلاثين من عمره حتّى بلغ مرتبة المشيخة، يؤمه المريدون فيرشدهم الى سلوك السبيل، وقد اصبح بين علماء الصوفية «الشيخ الاكبر». وقد قال عنه النابلسي في مقدّمة حلّ كلمات «الفصوص» انّه «بحر المعارف الالهية وترجمان العلوم الربّانيّة الشيخ الاكبر والقطب الافخر».

وقد عرف ابن عربي المقامات والاحوال التي عرفها غيره من الصوفيّين، لكنه ابتكر اشياء جديدة وصل اليها بالممارسة اهمّها نظرية الوجد والفناء. وقد حدّد الوجد بقوله : «ما يصادف القلب من الاحوال المغنية له عن شهوده» وحدّد الفناء : «عدم رؤية العبد لفعله بقيام الله على ذلك».

ولئن كان الحب هو ما يُجمع المتصوّفون عليه فان لابن عربي فيه كلاما كثيراً، يدلُّ كلّه على أن الحب حالة لا يمكن وصفها ولا يحدّها كلام. يقول محيي الدين : «من حدّ الحبّ ما عرفه، ومن لم يذقه شرباً ما عرفه، ومن قال رويت منه ما عرفه. فالحب شرب بلا ريّ.» أو ليس هو القائل أيضاً :

أدين بدين الحبّ أنّى توجّهت ركائبه فالحبّ ديني وإيماني

فلا نعجب اذن أن نسمعه يقول واصفاً حبّه : «وألطف ما في الحبّ مــا وجدته، وهو أن تجد عشقاً مفرطاً وهوى وشوقاً مقلقاً، وغراماً ونحولاً، وامتناع نوم وعدم لذّة بطعام، ثم ذهول وذهاب وفناء، ثم تجلّي وفيض ولذّة لا توصف».

هذا ما ذاقه ابن عربي من الحب الإلهي، وهو كما يقول : « لو وُضع على السماء لانفرطت، وعلى النجوم لانكدرت، وعلى الجبال لسيّرت... ولقد رأيت في نفسي من عجائب المحبّة ما لا يبلغه وصف واصف؛ والحبُّ على قدر التجلّي، والتجلّي على قدر المعرفة » .

أمّا صفات الحبّ عند العارفين، فيصفها في الفتوحات المكيّة بقوله : « إن المحبّين لله شقّ لهم عن قلوبهم فأبصروا بنور القلوب عن جلال الله، فصارت أبدانهم دنيويّة وأرواحهم حجبيّة وعقولهم سماويّة، تسرح بين صفوف الملائكة وتشاهد تلك الامور باليقين، فيعبدون بمبلغ استطاعتهم حبّاً له، لا طمعاً في جنّة ولا خوفاً من نار » .

فاذا ما بلغ الحبُّ هذا الحدّ، يجعل المحب يتلاشى في محبوبه ويفنى فيه، وفي ذلك يقول « والحبّ الإلهي هو أسمى ما في عالم المعاني، ولهذا يستغرق الطاقة كلّها، فيذهل المحبّ عن نفسه ويفنى في محبوبه فناءً معنويّاً لا يمكن تصوّره، وكيف يتصوّر ما ليس بصورة وليست للمعنويّات صور . وهذا هو حبّ العارفين الذين يمتازون به عن العوام » .

نعم إنّ ابن عربي من العارفين الذين يمتازون عن العوام، وهو القائل عن نفسه في الديوان الاكبر :

خُصصتُ بعلمٍ لم يُخصّ بمثله سواي من الرحمن والعرش والكرسي

وقد زخرت قصائد محيي الدين بن عربي بالابيات التي تدل على أنه بلغ في علوم التصوُّف مرتبة لم يبلغها سواه ذكر منها الدكتور عبد النور في كتابه « التصوُّف عند العرب » ابياتاً منها :

الله يعلم والدلائل تشهد أنّي إمـــام العالمين محمَّدُ

ومنها: لكلّ زمان واحد هو عينه وإنّي ذاك الشخص في العصر أوحدُ

ومن قوله في قصيدة يصف بها ما خصّ به من كرامات ومعارف :

خصصت بعـــلم لم يخصّ بمثله سواي من الرحمن والعرش والكرسي
وأشهدت من علم الغيوب عجائباً تُصان عـــن التذكار في عالم الحسّ
فيا عجباً إني أروح واغتدي غريباً وحيداً في الوجود بلا جنسِ
لقد أنكر الأقوام قولي وشنّعوا عليّ بعلمٍ لا ألوم به نفسي
فلا هم مع الاحياء في نور ما أرى ولاهم مع الاموات في ظلمة الرمس
علوم لنا في عالم الكون قد سرت من المغرب الاقصى الى مطلع الشمس
تحلّى بهـــا من كان عقلاً مجرّداً عن الفكر والتخمين والوهم والحدس

ثم يقول :

إنيّ يتيمة دهري ما لها شبه من الفرائد في بحر ولا نجر

فابن عربي صوفيّ لم يصل الى المعرفة عن طريق العقل والبحث النظري ، بل عن طريق الذوق والوحي الإلهي :

قلمي ولوحي في الوجود يمدُّه قلم الإله ولوحـــه المحفوظ

إن الله هو معلّمه الحقيقي كما يقول في الفتوحات المكـّيّة « خلق الانسان وعلّمه البيان ، ويؤتي الحكمة من يشاء » . فعلمه علم لدني وفيض إلهي : « إنّ المؤمن المتأدّب بآداب ربّه ، المحافظ على شريعته ، إذا لزم الخلوة والذكر ، وفرغ فكره ممّا سواه ، وقعد فقيراً لا شيء له عند باب ربّه ، حينئذ يمنحه الله تعالى ويعطيه من العلوم والأسرار الإلهيّة والمعارف الربّانيّة » . ثم يقول في موضع آخر : « فحينئذ يحصل اصاحب الهمّة في الخلوة مع ربّه ، جلّت هيبته وعظمت منّته ، من العلوم ما يغيب عنـــدها كلّ متكلّم على البسيطة لانّها من وراء أحكام العقل وليست في متناوله ولا طاقته لأنّها منّة الوهّاب العليم » .

نعم ليست معرفة ابن عربي معرفة عقلية ، بل هي « من قـــلم الاله ولوحه المحفوظ » ، أو كما يقول أيضاً : « إنّ جميع ما أكتبه في تأليفي ليس عن رويّة وفكر ، وإنّما هو عن نفث في روعي على يد ملك الإلهام » . ويصرّح في الباب ٣٧٣ من الفتوحات المكـّيّة : « وجميع ما كتبته واكتبه في هذا الباب إنّما هو من إملاء إلهي وإلقاء ربّاني أو نفث روحاني في روح كياني ، كلُّ ذلك بحكم الإرث للأنبياء والتبعة لهم ، لا بحكم الاستقلال » .

محي الدين والاسلام :

محيي الدين بن عربي متصوّف مسلم جعل من القرآن منهله الاوّل فقد قال: « ما عندنا بحمدالله تقليد لاحد انّما هو فهم في القرآن أعطيته ومــدد من رسولي اختصصت به ، وفيض من ربّي أكرمني بأنواره » .

لذلك أراد أن يظلّ متمسّكاً بالشريعة، وهو القائل : « لقد كتبت ما كتبت وأنا أقرّ بحمد الله تعالى أنّي لم أذكر أمراً غير مشروع وما خرجت عن الكتاب والسنّة في شيء بل منها استمددت وبها أنير طريقي » ، وهو يعترف بأن « من رمى بميزان الشريعة من يده لحظة هلك » .

ومن يقرأ مقدّمة الفتوحات المكيّة يتبيّن عقيدة ابن عربي الصافية ويتيقّن أنّها لا تنافي العقيدة الاسلاميّة الصحيحة ، وهذه بعض مقتطفات منها :

« ان الله تعالى إله واحد لا ثاني له في ألوهيّته منزّه عن الصاحبة والولد مالك لا شريك له . . . صانع لا مدبّر معه ، موجود بذاته من غير افتقار الى موجود يوجده بل كلّ موجود سواه مفتقر إليه تعالى في وجوده . فالعالم كلّه موجود به وهو وحده متّصف بالوجود لنفسه لا افتتاح لوجوده ولا نهاية لبقائه، بل وجود مطلق ، غير مقيّد ، قائم بنفسه، ليس بجوهر يحيّز فيقدّر له المكان ، ولا بعرَض فيستحيل عليه البقاء ولا بجسم فتكون له الجهــة والتلقاء ، مقدّس عن الجهات والاقطار ، مرئي بالقلوب والابصار ، اذا شاء استوى على عرشه كما قاله وعلى المعنى الذي أراده ... وله الآخرة والاولى ، ليس له مثــل معقول ولا دلّت عليه العقول ، لا يحدّه زمان ، ولا يقله مكان ... كان ولا شيء معــه ، فانّ القبل والبعد من صيغ الزمان الذي أبدعه ... ليس كمثله شيء ... أبدع العالم كلّه من غير مثال سبق، وخلق الخلق وأخلق الذي خلق . . . فلا تتحرّك ذرّة الا اليه وعنه ... وهو الاوّل والآخر والظاهر والباطن وهو على كلّ شيء قدير . . . علم الاشياء منها قبل وجودها ثمّ أوجدها على حدّ ما علمها فلم يزل عالماً بالاشياء لم يتجدّد له علم عند تجدّد الاشياء، بعلمه أتقن الاشياء وأحكمها... يضلّ من يشاء

ويهدي من يشاء ... فالكفر والإيمان والطاعة والعصيان من مشيئته وحكمه وارادته ... فلا مُريد في الوجود على الحقيقة سواه ... تكلّم بكلام قديم أزلي كسائر صفاته من علمه وارادته، كلّم به موسى عليه السلام سمّاه التنزيل والزبور والتوراة والانجيل من غير حروف ولا أصوات ولا نغم ولا لغات، بل هو خالق الاصوات والحروف واللغات. . . أخرج العالم قبصتين وأوجد لهم منزلتين فقال: هؤلاء للجنّة ولا أبالي وهؤلاء للنار ولا ابالي ... ».

فنرى ان ابن عربي مطلع على آراء الفلاسفة يستعمل تعابيرهم وعلى خلافات اهل الفرق فيقول في ما اختلفوا عليه كلمة صريحة ويعطي رأيه واضحاً جليّاً.

وهو يقف في وجه جميع الفرق ويحارب التأويل ويدعو الى الاخذ بكلام الله كما أنزله الله لأنّ «الإيمان يجب أن يكون بما أنزل الله من الالفاظ والمعاني، لا بما اوّله العقل وابتدعه التصوّر او المنطق [١] ».

فقضيّة الصفات مثلاً شغلت عقول المعتزلة والاشاعرة فيقول ابن عربي: « انّ الاشاعرة والمعتزلة ايضاً تخيّلت انّها لما تأولت قد خرجت من التشبيه الذي تعيبه على المجسّمة وهي ما فارقته الاّ انّها انتقلت من التشبيه بالاجسام الى التشبيه بالمعاني المحدثة المفارقة للنعوت القديمة في الحقيقة والحدّ ». ثم يقول في موضع آخر: « اعلم انّ الخير كلّه في الايمان بما انزل الله، والشرّ كلّه في التأويل، فمن اوّل فقد احرج ايمانه ». وهو يحمل على المعتزلة حملات شعواء، ويقول: « اعلم ان من الادب عدم تأويل آيات الصفات، ووجوب الايمان بها، مع عدم الكيف كما جاءَت، فانّا لا ندري اذا اوّلناها هل ذلك التأويل مراد الله لنعتمد عليه، ام هو ليس بمراد له فيردّه علينا. فلهذا التزمنا التسليم في كلّ ما لم يكن عندنا فيه علم من الله تعالى، فاذا قيل لنا كيف يعجب ربُّنا، او كيف يفرح مثلاً، او كيف يغضب، كما ورد في القرآن والاحاديث، قلنا انّا مؤمنون بما جاء من عند الله على مراد الله، وانّا مؤمنون بما جاء من عند رسول الله على مراد رسول الله،

---

(١) طه عبد الباقي سرور. محي الدين بن عربي، ص ١٠١.

وتلك علم الكيف في ذلك كلّه الى الله والى رسوله، وهذه كانت طريقة السلف، فلا تأويل ولا تجسيم ولا تشبيه، وانّما ليس كمثله شيء ».

وهو في موضع آخر يقول بوضوح ما بعده وضوح: « اعلم انّ جميع ما وصف الحق تعالى به نفسه من خلق واحياء واماتة، ومنع وعطاء، ومكر واستهزاء، وفرح وتعجُّب، وغضب ورضا وتبشيش، وقدم ويد وعين وأعين، وغير ذلك، كلّه نعت صحيح لربّنا فانّنا ما وصفناه به من عند انفسنا، وانّما هو تعالى الذي وصف بذلك نفسه على ألسنة رسُله قبل وجودنا، وهو تعالى الصادق وهم الصادقون بالادلّة العقليّة، ولكنّ ذلك على حدّ ما يعلمه سبحانه وتعالى، وعلى حدّ ما تقبله ذاته وما يليق بجلاله، لا يجوز لنا ردُّ شيء من ذلك ولا تكييفه ولا نقول بنسبته الى الله الاّ على الوجه الذي اراده، وعلى غير الوجه الذي ينسبه الينا، ونعوذ بالله ان نضيف ذلك الى الله على حدّ علمنا نحن به، فانّا جاهلون بذاته في هذه الدار، وفي الآخرة لا ندري كيف الحال ».

اذن لا تأويل ولا تشبيه ولا تنزيه، فالتأويل احراج للايمان « والتشبيه تثنية المشبّه والتنزيه تحديد المنزّه وكلاهما باطل لا يليق ».

ومن النصّ الذي اوردناه آنفاً عن عقيدة ابن عربي نتبيّن انّه قال بالقضاء والقدر وانّ الله هو خالق لجميع الافعال. وهذا نصّ آخر يوضح رأيه في الموضوع: « انّما اضاف الله **الاعمال** الينا لانّنا محلُّ الثواب والعقاب، **وهي لله حقيقة**؛ ولكن لمّا رأينا الاعمال بارزة على ايدينا وادّعيناها لنا اضافها الله الينا بحسب دعوانا ... ثمّ اذا كشف الله تعالى عن بصيرتنا رأينا الافعال كلّها الله تعالى ولم نرَ الاّ حسنًا، فهو تعالى فاعلٌ فينا ما نحن العاملون. » وفي موضع آخر: « اعلم ان الله ما اضاف الفعل الى العبد الاّ لكونه تعالى هو الفاعل حقيقة من خلف حجاب جسم العبد، فلم يكن الفعل الاّ الله تعالى، غير ان من عباد الله من اشهده ذلك ومنهم من لم يشهده ذلك ».

الفناء ووحدة الوجود:

الفناء في الواحد غاية ما يصبو اليه المتصوّفون وهو نتيجة الحب المفرط. وقد

سمعنا ابن عربي يقول : « وألطف ما في الحبّ ما وجدته ، وهو ان تجد عشقاً مفرطاً وهوى وشوقاً مقلقاً ... ثم ذهول وذهاب وفناء ، ثم تجلّي وفيض ولذّة لا توصف » . وفي حالة الفناء هذه يعود المحبّ لا يرى سوى المحبوب ، وتغيب عن حواسّه الدنيا بما فيها . ولئن قال بعضهم انّهم في هذه الحالة يتحدون بالمحبوب فيحل فيهم ويصبحون معه واحداً ، فابن عربي لا يقر هذه النظريّة ، بل يؤكّد ان التقرّب الى الله والمشاهدة لا ينتجان الاّ فيض المعرفة : « اي انّ من تقرّب الى ربّه فاحبّه ، افاض عليه انوار المعرفة ، فانكشفت له الحقائق ، فرأى كلّ شيء بنور هذه المعرفة » . اما الحلول والاتّحاد فان ابن عربي يرفض التسليم بهما رفضاً باتاً اذ يقول : « لا حلول ولا اتّحاد ، فانّ القول بالحلول مرض لا يزول ، ومن فصل بينك وبينه ، فقد اثبت عينك وعينه . الا ترى الى قوله : كنت سمعه الذي يسمع به » ؟ فاثبتك باعادة الضمير اليك ، ليدلك عليك ، وما قال بالاتّحاد الاّ اهل الإلحاد ، كما انّ القائل بالحلول من اهل الجهل والفضول » .

وقد عاد ابن عربي الى نفي هذه النظريّة غير مرّة ، فيقول : « انت انت ، وهو هو ؛ فايّاك ان تقول كما قال العاشق : أنا من اهوى ومن اهوى انا » ، ويحاول ابن عربي ان يجد عذراً لصاحب هذا القول : « اعلم ان العاشق اذا قال : انا من اهوى ومن اهوى انا ، كان ذلك بلسان العشق والمحبّة لا بلسان العلم والتحقيق . ولذلك يرجع احدهم عن هذا القول اذا صحا من سكره » .

وفي الباب ٢٩٢ من الفتوحات يقول ايضاً : « من اعظم الادلّة على نفي الحلول والاتّحاد الذي يتوهّمه بعضهم ، ان تعلم عقلاً انّ القمر ليس فيه من نور الشمس شيء ، وانّ الشمس ما انتقلت اليه بذاتها ، وانّما كان القمر محلاً لها ومشرقاً بها ، **فكذلك العبد ليس فيه من خالقه شيء ولا حلّ فيه** » .

وكما أن العبد ليس بعين الخالق ، فكذلك العالم أيضاً ليس بعين الخالق ، وهذا ما يؤكّده محيي الدين في « لواقح الانوار » حيث يقول : « لا يقدر أحد ولو ارتفعت درجات مشاهدته أن يقول إنّ العالم عين الحقّ أو اتّحد به أبداً » . أمّا الذين فصلوا الله عن العالم فعن جهل لذاته تعالى والذين مزجوه به فعن جهل أيضاً

لذاته ، وهذه الذات لا تُدرك ولا تُحد . يقول ابن عربي : « وبالجملة فالقلوب به تعالى هائمة ، والعقول فيه حائرة ؛ يريد العارفون أن يفصلوه تعالى بالكليّة عن العالم من شدّة التنزيه فلا يقدرون، ويريدون أن يجعلوه عين العالم من شدّة القرب فلا يتحقّق لهم . فهم على الدوام متحيّرون فتارة يقولون هو ، وتارة يقولون ما هو ، وتارة يقولون هو ما هو ، وبذلك ظهرت عظمته تعالى » .

فالحلول ووحدة الوجود والاتّحاد أمور بعيـــدة عن عقيدة ابن عربي إذا اكتفينا بالنصوص التي أوردناها .

لكنّ ثـَمّ نصوصاً أخرى تدلّ على أن ابن عربي يعتقد بوحدة الكون وحلول الله فيه . فقد قال في «شجرة الكون » إنّني نظرت الى الكون وتكوينه فرأيت الكون كلّه شجرة وأصل نورها من حبّة « كن» . قد لقّحت « كان » الكونيّة بلقاح حبّة « نحن خلقناكم » ... فأوّل ما أنبتت هذه الشجرة ثلاثة أغصان ، أخذ غصن ذات اليمين... وأخذ غصن منها ذات الشمال. ونبت غصن منها معتدل القامة على سبيل الاستقامة فكان منه السابقون المقرّبون. فلمّا ثبت واستعلى جاء من فرعها الاعلى، وجاء من فرعها الادنى عالم الصورة والمعنى. فما كان من قشورها الظاهرة وستورها البارزة فهو عالم الملك ، وما كان من قلوبها الباطنة ولباب معانيها الخافية فهو عالم الملكوت . وما كان من الماء الجاري في شريانات عروقها الذي جعل به نوّها وحياتها وسموها فهو عالم الجبروت الذي هو سرّ كلمة كن . فحدودهـا الجهات وهي العلوّ والسفل واليمين والشمال والوراء والامام، وامّا رسومها وما فيها من الافلاك والاجرام والاملاك والأحكام والآثار فهي بمنزلة ما يستظلُّ به من الاوراق [1] . وقد جاء في إحدى رسائله : «فلا يقع بصر إلا عليه ، ولا يخرج خارج الا منه ولا ينتهي قاصد الا اليه . فيا أولي الألباب، أين الغيبة والحجاب؟»

وله ابيات في هذا المعنى منها :

ومن عجب أنّي أحنُّ اليهم — وأسأل شوقاً عنهم وهم معي

(١) شجرة الكون . ص ٥ .

فتبكيهم عيني وهم في سوادها ويشكو النوى قلبي وهم بين اضلعي[١]

فعلى هذه وعلى ما شابهها استند نيكلسون وآسين بلاسيوس وغيرهما من المستشرقين ومؤرّخي التصوّف في الاسلام عندما جعلوا ابن عربي صاحب نظريّة وحدة الوجود. ويقول الدكتور أبو العلا عفيفي: «ولم يكن لمذهب وحدة الوجود وجود في الإسلام في صورته الكاملة قبل ابن عربي، فهو الواضع الحقيقي لدعائمه والمؤسّس لمدرسته، والمفصّل لمعانيه ومراميه والمصوّر له بتلك الصورة النهائيّة التي أخذ بها كلّ من تكلّم بهذه المذاهب من المسلمين من بعده[٢]»

نعم إن ابن عربي يعتبر جميع ما في الكون حيّاً يسبح الله ويضجُّ «بالايقاع الالهي والقول الربّاني»: «إنّ آلة النجّار ربّما تعلم اكثر مما يعلم الصانع بها، فانّها حيّة عالمة بخالقها مسبّحة بحمد ربّها، عالمة بما خُلقت له، فكل شيءٍ في الطبيعة قد أوحي اليه بما يراد منه». وهذا مقطع آخر من «الفتوحات» يدلّ على أن جميع ما في الكون حي: «فاعلم أنّ في الخبز والماء وجميع المطاعم والمشارب والملابس والمواكب والمجالس والزهر والثمر أرواحاً لطيفة غريبة فيها استجابة مودعة لما يراد منها هي سرُّ حياتها وفيها تجلّى من حب الله لعبده وعلوّ منزلته حتى سخّر له ما فيه السعادة والعلم والبقاء. وتلك الارواح امانة عند تلك الاشياء، محبوسة في تلك الصور تؤدّيها الى هذا الروح الانساني التي قدّرت له. ورجال الله الذين كشف الله عن ابصارهم، تناديهم احجار الارض ونباتاتها بمنافعها ومضارّها».

وهو في بعض الأحيان يخاف فتك اخصامه، فينفي وحدة الوجود والاتّحاد، ثم يعود فيقِرُّ بها في مواضع أخرى. وكثيراً ما يلجأ الى غامض الكلام ليخفي فكرته الصحيحة على غير أهلها فيأتي بالمتشابهات، وهو القائل: «إعلم أنّ اهل الله لم يضعوا الاشارات التي اصطلحوا عليها فيما بينهم لأنفسهم فانهم يعلمون الحقّ الصريح في ذلك، وإنّما وضعوها منعاً للدخيل حتى لا يعرف ما هم فيه، شفقة عليه أن يسمع شيئاً لم يصل اليه فينكره على اهل الله فيعاقب». ولعلّ الدافع الى هذه المتشابهات او الرموز التي ذكرها في القصيدة الميميَّة التي اوردنا ابياتاً منها

(١) راجع: التصوف عند العرب للدكتور جبور عبد النور، ص ١٤١ – ١٤٢.
(٢) مقدمة كتاب النصوص، ص ٢٥ و ٢٦.

عند كلامنا على التصوّف هو خوفه من بطش العامّة: «لا راحة مع الخلق فارجع الى الحقّ فهو اولى بك، ان عاشرتهم على ما انت عليه قتلوك، فالستر اولى».

ولعل ابن عربي كان متردّداً في قضيّة وحدة الوجود، «يريد أن يفصله تعالى بالكليّة عن العالم من شدّة التنزيه فلا يقدر، ويريد أن يجعله عين العالم من شدّة القرب، فلا يتحقّق له». «ولعلّه اتخذ أيضاً نظرين في الله، الاوّل يتعلّق بإله القرآن، وهو الذي يصفه في القصيدة التي صدّر بها «الفتوحات المكيّة» وهذا الإله ينفي عنه الحلول والاتحاد، والآخر، كائن لا صفات له ولا علاقة، وهو كلّ ما هو موجود، وهو عين المخلوقات [١]».

أثره:

هذا هو ابن عربي إمام التصوّف العربي غير منازع وبحر زاخر بالعلوم والمعارف الكشفيّة، كان في حياته بعيد الأثر في العالم الاسلامي قاطبة انتشرت مصنّفاته العديدة بسرعة وأقبل الناس عليها إقبالاً منقطع النظير، وقد أثارت جدالاً مثل ما أثاره غيرها من المصنّفات، فمن الناس من اعتبر «الفتوحات المكيّة» أعظم أثر في الفكر الاسلامي ومؤلّفه الشيخ الأكبر وقطب زمانه، ومنهم من رآها غامضة مشوّشة ورموا صاحبها بالالحاد.

إن ابن عربي، بدون شك، علَم من أعلام الفكر الاسلامي، بل من أعلام الفكر العالمي، لم ينحصر تأثيره في العالم الاسلامي بل تعدّاه الى العالم الغربي. قال نيكلسون «إنّ ابن عربي عبقري الاسلام في الاندلس بدراساته الجريئة في الإلهيّات، ومشاهداته الكبرى في عالم الروح قد عبّد السبل أمام اللاّهوت المسيحي للنهوض والتحلل من القيود». ثم يقول: «وأثر ابن عربي في النهضة الأوربيّة لم يقتصر على هذا، بل له آثاره في بعث الأدب الأوروبي أيضاً. فاذا قابلنا بين ما كتبه دانتي مثلاً حينما نظم الكوميديا الالهيّة وبين ما كتبه ابن عربي،

(١) راجع التصوف الاسلامي العربي لعبد اللطيف الطيباوي، ص ١٠٤ وما بعدها.

نرى أنّ دانتي قد تتلمذ على ابن عربي تلمذة واضحة في النهج والاسلوب والطريقة، بل وفي الصور والأمثال والاصطلاحات والأساليب الفنيّة [١] » .

وقد ألّف المستشرق الاسباني ميكال آسين بلاسيوس كتاباً عنوانه «الاسلام والكوميديا الالهيّة» بيّن فيه أنّ الشاعر الايطالي نسج على منوال ابن عربي وأنّ الشبه بين الرجلين شامل للصور والاصطلاحات حتى والاساليب الفنيّة . ويعتبر آسين بلاسيوس ابن عربي «الأستاذ الحقيقي للنهضة الصوفيّة الدينيّة في أوروبا» ويقول : « ومن المعلوم أنّ اوّل الفلاسفة الصوفيّين من الغربيّين، وهو جوهان اكهارت الالماني، قد نشأ في القرن التالي لعصر ابن عربي، ودرس في جامعة باريس وهي الجامعة التي كانت تعتمد على الثقافة الأندلسيّة في الحكمة والعلوم؛ واكهارت يقول ، كما يقول ابن عربي ، بأن الله هو الوجود الحق لا موجود على الحقيقة سواه ، وانّ الحقيقة الإلهيّة تتجلى في جميع الاشياء ولا سيّما روح الانسان التي سعادتها الكبرى في الاتصال بالله عن طريق الرياضة والمعرفة والتسبيح والتحميد، وانّ صلة الروح بالله ألزم من صلة المادّة بالصورة، والأجزاء بالشكل، والاعضاء بالاجسام . »

---

(١) طه سرور . محي الدين بن عربي ص ٢١٨ .

مصادر الدراسة

١ – **إبن تيميّة** : مجموعة الرسائل الكبرى – القاهرة – ١٣٢٣ .

٢ – **إبن حزم** : الفصل في الملل والنحل – القاهرة – ١٣١٧ – ١٣٢٠ .

٣ – **إبن عربي** : ترجمان الاشواق – طبعة نيكلسن – لندن – ١٩١١ .

– الفتوحات المكية .

٤ – **ابو طالب المكّي** : قوت القلوب – المطبعة المصرية – ١٩٣٢ .

٥ – **أحمد أمين** : ضحى الاسلام – القاهرة – ١٩٣٥ .

٦ – **البغدادي** : الفرق بين الفرق – القاهرة – ١٩٤٨ .

٧ – **ثقافة الهند** : المجلد السابع – العدد الثالث – سبتمبر – ١٩٥٦ .

٨ – **الجامي** : اللوائح – الترجمة الانكليزية لهوينفيلد وميرزا محمد قزويني – لندن – ١٩٠٦ .

٩ – **الجرجاني** : التعريفات – القاهرة – ١٩٣٨ .

١٠ – **حاجي خليفة** : كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون – طبعة فلوجل .

١١ – **حسان (عبد الحكيم)** : التصوف في الشعر العربي – مكتبة الانجلو المصرية – ١٩٥٤.

١٢ – **الحلاّج** : الطواسين – نشره وعلق عليه مسينيون – باريس ١٩٠٣ .

١٣ – **الرومي (جلال الدين)** : المثنوي – نشره مع ترجمته الانكليزية نيكلسن في ٦ مجلدات – ١٩٢٥ - ١٩٣٧ .

١٤ – **السراج الطوسي** : اللمع في التصوف – طبعة نيكلسن – ليدن – ١٩١٤

١٥ – **سرور (طه عبد الباقي)** : محي الدين بن عربي – مكتبة الانجلو المصرية – الطبعة الثانية – ١٩٥٥ .

١٦ – **السهروردي** : عوارف المعارف على هامش احياء الدين للغزالي – القاهرة – ١٢٨٩.

١٧ – **الشعراني** : الطبقات الكبرى – جزآن – القاهرة – ١٢٢٩ .

– لواقح الانوار في طبقات الاخيار – طبعة بولاق – ١٢٧٦ .

١٨ – **الشهرستاني** : الملل والنحل – على هامش الفصل لابن حزم .

١٩ – **الطيباوي (عبد اللطيف)** : التصوف الاسلامي العربي – القاهرة – ١٩٢٨ .

٢٠ – **عبد النور (جبّور)** : التصوف عند العرب – بيروت – ١٩٣٨ .

٢١ – **عزام (عبد الوهاب)** : التصوف وفريد الدين العطار – القاهرة – ١٩٤٥ .

٢٢ ـ العطار (فريد الدين) : منطق الطير ـ ترجمة كارسين دي تاسي ـ باريس ـ ١٩٤٦.
٢٣ ـ الغزالي : احياء علوم الدين ـ اربعة اجزاء ـ القاهرة ـ ١٢٨٩ .
٢٤ ـ غولدزيهر : العقيدة والشريعة في الاسلام ـ الترجمة العربية ـ القاهرة ـ ١٩٤٦.
٢٥ ـ القشيري : الرسالة القشيرية ـ بولاق ـ ١٢٨٤ .
٢٦ ـ مدكور (ابراهيم) : في الفلسفة الاسلامية ـ منهج وتطبيقه ـ القاهرة ـ ١٩٤٧.
٢٧ ـ نور الدين (ابراهيم احمد) : حياة السيد البدوي ـ القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٣٦٩ .
٢٨ ـ نيكلسن : الصوفية في الاسلام ـ ترجمة نور الدين شريبه ـ القاهرة ـ ١٩٥١ .
ـ في التصوف الاسلامي وتاريخه ـ ترجمة ابي العلاء عفيفي ـ القاهرة ـ ١٩٤٧ .
٢٩ ـ الهجويري : كشف المحجوب ـ ترجمة نيكلسن الى الانكليزية ـ لندن ـ ١٩١١.

1. Brown (E. G.), *Litterary History of Persia.* London, 1902, T. I.
2. Brown (J. P.), *The Derwishes or Oriental Spiritualism.* London, 1868.
3. Encyclopedia of Ethics, *Passim.*
4. Gibb (H. A. R.) and Kraners (J. H.), *Shorter Encyclopaedia of Islam.* Leiden, 1953. Ariticles: Bektashiya, Derwish, Hallâdj, Kadiriya, Mawlawiya, Shath, Tariqa, Tasawwuf, etc...
5. Janes (W.), *The Varieties of Religions Experience.* London, 1925.
6. Marquette (J.), *Introduction à la mystique comparée.* Paris, 1948.
7. Massignon (L.), *Recueil de textes inédits...* Paris, 1929.
   — *La passion d'al Hussayn ibn Mansour al-Hallag.* Paris, 1922.
8. Nicholson, *The Tarjumân al-Ashwâq, a Collection of Mystical Odes.* London, 1911.
9. Palacios (M. Asin), *Dante y el Islam.* Madrid, 1927.

فهرس